325 Bibl. Mont.

Platon's Leben
und
Schriften.

Ein

Versuch, im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden, und die Zeitfolge der ächten Gespräche zu bestimmen.

Als

Einleitung in das Studium des Platon

herausgegeben

von

Friedrich Ast

Leipzig,
in der Weidmannischen Buchhandlung
1816.

Die Werke eines genialischen Dichters oder Denkers sind der treue Abdruck seines Geistes und derjenigen Eigenthümlichkeit seines Wesens, die wir mit dem bedeutsamen Worte Individualität bezeichnen. Der genialische Dichter oder Denker nehmlich wird nicht allein in der Wahl und Behandlung des Stoffs und in der Form des Vortrags, sondern vorzüglich auch in dem, worin beide, Stoff und Form, geistig verknüpft sind, und das als unsichtbarer Genius über dem Werke schwebt, seine Eigenthümlichkeit, das ist, seine originale Dicht- oder Denkweise, beurkunden, wärend derjenige, in welchem sich das Leben nicht zu einem neuen und in sich selbst geschlossenen Brennpunkte gesammelt hat, von dem ihn umfliessenden Strome des Zeitgeistes (der gewöhnlichen Dicht- und Denkweise) fortgeleitet wird, und in dieser Allgemeinheit sich fast verliert.

Gehen wir in das klassische Alterthum zurück, so tritt uns, wenn wir die ehrwürdige Reihe der genialischen und durch Eigenthümlichkeit ausgezeichneten Geister mit prüfendem Blicke durchlaufen, vor allen *Platon* entgegen, jener wunderbare Janus, der in die mythische Urwelt und die historische Nachwelt zugleich hinschaut, und in welchem sich Kunst und Wissenschaft in klarer und vollkommner Eintracht darstellen; denn bei keinem Denker des Alterthums fin-

den wir das Idealische mit dem Wirklichen *) und das Mythische mit dem Dialektischen so vereint, bei keinem jenen innigen Bund der Kunst und der Wissenschaft im Elemente der Religion **), bei keinem endlich das, woraus alle übrigen Eigenthümlichkeiten hervorfliessen, jenen philosophischen Geist, der, ohne sich als System zu verkörpern, in dem freien, unendlichen Gebiete der Ideen lebt.

Fragt man nehmlich, welches die Eigenthümlichkeit des Platonismus sey, so können wir antworten, sie bestehe eben darin, daſs er keine Eigenthümlichkeit besitze, da er nicht als besonderes System einem anderen, gleichfalls eigenthümlichen, entgegengesetzt werden könne; seine Eigenthümlichkeit sey also diese, alle relative Eigenthümlichkeit, das ist, alle Besonderheit und zeitlich gebildete Individualität aufzulösen und zu verklären in der Idee der Philosophie.

*) Man vergleiche z. B. das achte Buch seiner Politia, in welchem er die Formen des wirklichen Staats darstellt und, wie sich die eine aus der andern hervorbildet, mit einer Schärfe und Bestimmtheit zeigt, die uns keinen Zweifel darüber übrig läſst, daſs Platon nicht allein im Reiche der Ideale, sondern auch im Gebiete der Wirklichkeit einheimisch war, und mit der höheren Speculation die schärfste Beobachtung der Wirklichkeit verknüpfte.

**) Die Kunst ist, wie Platon im Phaedros zeigt, nur dann wahre Kunst, wenn sie sich auf die Erkenntniſs ihres Gegenstandes gründet (wie er an sich ist und in der Erscheinung sich offenbart), und wenn religiöser Geist (das Streben nach dem Guten und Vollkommnen: dem Göttlichen) sie beseelt. Und diese Einheit des Bildenden und Erkennenden (des poetischen und philosophischen Elements), die sich immer auf das Idealische oder Göttliche bezieht und in ihm, als dem höchsten Principe alles Seyns und Denkens, wurzelt, erkennen wir in allen Gesprächen des Platon als das Wesentliche seiner Betrachtungs- und Darstellungsweise.

Der Platonismus ist folglich nicht als ein System zu betrachten, in welchem der Denker Platon nach besonderer und individueller Betrachtungsweise seine Ansichten und Forschungen über den Urgrund, das Wesen und den Entzweck der Dinge ausgesprochen habe, sondern, erhaben über jede endliche und zeitliche Besonderheit, lebt er in der Aetherregion der Idee, lebt er im Lichtglanze der Philosophie selbst. Darum auch finden wir die Keime fast aller philosophischen Systeme in ihm, ohne dafs er selbst eines derselben wäre; denn er ist die Idee der Philosophie, der Brennpunkt ihrer besonderen Formen, die unwandelbare Sonne ihrer planetarischen Bewegungen und Bildungen. Der Platonismus ist z. B. idealistisch, ohne eigentlicher Idealismus zu seyn, realistisch, ohne Realismus zu seyn; denn er setzt das Wahrhafte in die Idee, den Gegenstand der Vernunft, dessen veränderliches, unvollkommnes und getrübtes Abbild im Sinnlichen erscheine; die Idee ist ihm aber nicht das die Dinge selbst Setzende und Producirende, wie der neuere Idealismus behauptete, sondern das Urbild ihres Seyns, das An sich ihres Wesens. Das höhere, ideale Leben setzt ferner der Platonismus nicht dem Seyn oder der Realität entgegen, sondern in jenem, als dem Vollendeten, strahlen Denken und Seyn (ideale und reale Welt) in ursprünglicher Einheit. Die Idee ist also nicht ein blofses Noumenon (ein blofs von der Vernunft gesetztes und allein in ihr vorhandenes), dem das Phaenomenon (die Realität der Dinge als äufsere Welt) entgegenstände, sondern sie ist als ideales Leben zugleich reales, weil alle Realität durch die Idee gesetzt ist und in ihr lebt, folglich ein an und für sich Gesetztes, wahrhaft Seyendes. Sonach ist der Platonismus realistisch — denn die Idee ist ihm nicht blofser Begriff, sondern das Seyn und Wesen der Dinge —

ohne Realismus zu seyn, der, als besonderes System gedacht, vom absoluten Seyn ausgeht oder, als empirischer Realismus, das Denken dem Seyn unterjocht.

Am einleuchtendsten zeigt sich dieser Geist des Platonismus in denjenigen Gesprächen, in welchen die vornehmsten früheren Systeme der Griechen beurtheilt werden; hier vorzüglich offenbart sich die Höhe der Platonischen Philosophie, da sie nicht blofs die einzelnen Systeme würdigt, sondern auch die Grundformen der Philosophie überhaupt beurtheilt. Platon zeigt z. B., dafs der Realismus, der von der Idee des unbedingten Seyns oder der absoluten Einheit ausgeht, eben so unhaltbar sey, als der Dualismus, der alles in steter Bildung und Veränderlichkeit betrachtet, ohne ein bestehendes und festes, also wahrhaftes Seyn anzuerkennen; jener Realismus, der alle Vielheit und Verschiedenheit aufheben will, löst das Leben in Stillstand und Tod auf, und macht selbst die Erkenntnifs unmöglich, weil diese ohne Bewegung und Entgegensetzung (des Subjektiven und Objektiven) nicht denkbar ist; der Dualismus hingegen läfst alles in steter Veränderung dahinfliefsen, und verwandelt ebenfalls das Leben in Nichts, weil etwas als reales nur gedacht werden kann, insofern es als dieses etwas besteht. Der Platonismus erhebt sich also über die Einseitigkeit sowohl der abstrakten Speculation, wie wir sie schon bei den Eleatikern ausgebildet finden, als des empirischen Dualismus; ihm ist folglich das Seyn kein todtes Stillstehen, keine in sich nichtige Einheit oder Aufhebung des Lebens, sondern ein beseeltes, ewig bildsames und sich bildendes Wesen, in welchem Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit innigst verbunden und untrennbar sind; denn die Einheit ist wirkliche, das ist, lebendige Einheit nur als Einigung der Vielheit, in der Offenbarung ih-

rer selbst, und die Vielheit ist wahrhafte Fülle nur in der Einheit, das ist, in der Harmonie ihres Wesens.

Alle aus einseitiger Betrachtungsweise und endlicher Reflexion entspringende Trennung des in der Idee des Lebens Verbundenen und nothwendig Verbundenen bringt die Krankheit in das Leben und in die Philosophie: die natürliche Einheit und Harmonie wird aufgelöst, und der menschliche Geist, der sich zurücksehnt nach der verlornen Harmonie, als der Unschuldswelt, sucht auf künstliche Weise das wieder zu erlangen, was er auf dem einfachen, natürlichen Wege, von dem er abgeirrt, nicht mehr zu erreichen vermag. Daher das veränderliche, in Zwietracht und Haſs versunkne Wesen der Philosophie, in ihrer zeitlichen Bildung betrachtet, wo ein System das andre verdrängt, und die Philosophie aus der lichten Region der Wahrheit in die getrübte Sphäre der endlichen Reflexion, der wandelbaren Erkenntniſs, der unsteten Meinung herabsinkt. Einleuchtend ist es, daſs über diesem Wandel der philosophischen Systeme ein Unwandelbares schweben müsse, über dem irdischen Kampfe der Elemente ein reines, ätherisches Element; denn ohne dieses Höhere, als Geist über dem Irdischen schwebende würde das Niedere in seinem Kampfe sich selbst zerstören oder in blinde Zerstreuung sich auflösen. Gleichwie die unendlichen Farbenbilder aus einer Quelle, dem himmlischen Lichte, flieſsen und in dieses sich wieder verklären, eben so müssen wir die verschiedenartigen Systeme der zeitlich gebildeten Philosophie als die mannichfaltigen Strahlenbrechungen des himmlischen Lichtes der Wahrheit betrachten, und die Philosophie selbst, wollen wir sie in ihrer Lauterkeit und vollendeten Wesenheit erkennen, dürfen wir nicht in einem besondern

Systeme suchen, sondern in der einen Idee, aus welcher alle Systeme geflossen sind, nach welcher alle hinstreben, in welcher sich alle verklären; und diese Idee oder diese Philosophie an sich gedacht finden wir in den Werken keines Denkers, weder der alten noch der neuen Welt, so rein und frei von jeder Trübung durch die Reflexion oder eine zeitliche Ansicht der Dinge, als in den Schriften des Platon.

Darin besteht eben die hohe Eigenthümlichkeit des Platonismus, daſs sowohl sein Geist, als die Darstellung rein philosophisch sind, nicht aus einer besondern Ansicht entsprungen, sondern in der Idee der Philosophie selbst lebend. Die Philosophie ist in den Werken des Platon nicht ein fertiges, systematisches Gebilde, das in seinem Umfange wie in den einzelnen Theilen dem Leser vorgelegt würde, sondern sie ist ihm das Philosophiren selbst oder das reine, ideale Sichselbst-Bilden und Erzeugen der Idee, also das innere Leben des philosophirenden Geistes. Und so wenig wir im Platonismus jene Systematik wahrnehmen, die zur Consequenz und Haltung eines äuſsern Ganzen nothwendig ist, so wenig finden wir in ihm eigentlich positive Behauptungen ausgesprochen, welche nichts anderes sind, als Verkörperungen des reinen, undarstellbaren Wesens der Idee. Das Höhere, das die sinnbildliche Sprache nicht ausdrücken kann, ohne sein reines Wesen in das Endliche und Negative herabzuziehen, deutet Platon überall bald mythisch und allegorisch, bald skeptisch und ironisch an; und vorzüglich durch diese seine Schriften so einzig belebende Skepsis und Ironie bezeichnet er die Unzulänglichkeit und das Ungenügende der menschlichen Darstellung. Mit diesem Geiste seiner Philosophie stimmet die Form seines Vortrags auf das vollkommenste überein; die dialogische Rede bildet gleichsam das

Philosophiren, das innere Wechselgespräch des speculirenden Geistes, ab, und die Wahrheit wird nicht als schon gefundene oder positive mitgetheilt, sondern die Unterredenden suchen sie gemeinschaftlich und erzeugen sie aus sich, wie im lebendigen Processe. Daher die lebendige, dramatische Form seiner Gespräche, die gegen den todten und dogmatischen Lehrvortrag andrer Philosophen einen so merkwürdigen Gegensatz bildet; daher das Bedeutsame und Allegorische in ihrer Construktion und Composition; denn von keinem einseitigen Zwecke ausgehend, beginnt jedes Gespräch gleichsam mit sich selbst: es veranlafst und entwickelt sich aus sich selbst; kein endliches Ziel vor Augen habend, hört es gleichsam in sich selbst auf, indem es bei keinem Punkte, als dem endlichen Resultate des Ganzen, stehen bleibt, sondern, das Höhere, das gesucht wurde, andeutend, den Weg dahin zeigend und den Blick in das Ideale eröffnend, gleichsam fragmentarisch endet. Platon philosophirt, wo andere dociren, erhebt den Geist zum reinen Wesen der Idee, wo ihn andere zum Buchstaben des Systems herabziehen; darum ist der Platonismus der Geist der Philosophie oder die Philosophie an sich.

Ein so eigenthümlicher und originaler Geist wird sich, wenn er sich in Schriften darstellt, nirgends verleugnen können; denn fast jedem einzelnen Zuge wird er eingeprägt erscheinen. Wollen wir daher die dem Platon beigelegten Schriften kritisch beleuchten, um über ihre Aechtheit zu entscheiden, so wird das einzig untrügliche Merkmal derselben eben jener Platonismus seyn, den Platon, als sein eigenthümliches Wesen, nirgends ablegen konnte. Hält man diesen Gesichtspunkt nicht fest, hat man sich zur klaren Erkennung des Platonischen Geistes nicht erhoben, so kann man, im Unbestimmten herumschwankend, leicht

dahin geführt werden, auch das für platonisch zu halten, was von Platonischem Geist entblöfst ist oder wohl gar ihm widerstreitet. Der einzige Weg, den man bei der Kritik der Platonischen Schriften einschlagen kann, um zu einem sichern Ziele zu gelangen, kann ja nur dieser seyn, dafs man in den gröfsern Werken des Platon, deren Aechtheit nicht in Zweifel gezogen werden kann, den eigenthümlichen Geist dieses Denkers erforscht, wobei man vorzüglich solche Stellen beachten mufs, in denen Platon seine Ansichten und Grundsätze über die Schriftstellerei vorgetragen hat *); und dafs man dann diesen den gröfsern Werken eigenthümlichen und gemeinsamen Geist als den Mafsstab betrachtet, nach welchem die anderen Werke beurtheilt werden müssen. Sind nun diese verwandten Geistes mit ihnen, und erkennen wir in ihnen den gleichen philosophischen Geist, dieselbe Behandlungs- und Darstellungsweise, dieselbe Beziehung des Gegebenen auf das allen Erscheinungen zum Grunde liegende Ideale, so werden wir kein Bedenken tragen können, auch sie für Platonische Werke zu halten; vermissen wir aber diesen ächten Platonismus, und nehmen wir blofse Nachahmungen desselben in der äufsern Form und im Vortrage oder auch blofse Sokratik, wie wir sie beim Xenophon und andern finden, wahr, so können wir sie nicht den ächten Werken des Platon zuzählen.

Setzen wir z. B. den Fall, dafs eines von den dem Platon zugeschrieben Gesprächen die Absicht an den Tag legt, den Sokrates gegen diese oder jene Beschuldigung zu vertheidigen, so erscheint schon diese Absicht, den Sokrates, welchen Platon immer fast als idealische Person aufführt, gegen eine Beschuldigung

*) Z. B. die Stelle im Phaedros S. 274. C. ff. (Steph. Ausg.)

zu rechtfertigen, als unplatonisch, wenn sie als bestimmter und alleiniger Zweck eines ganzen Gesprächs gedacht wird; denn die Vertheidigung kann doch nur da statt finden, wo die Sache noch zweifelhaft oder die Mehrzahl von der Unschuld des Angeklagten oder Verläumdeten noch nicht überzeugt ist. Das erste kann beim Sokrates nicht angenommen werden; denn in den Augen seiner Schüler und Freunde konnte seine Unschuld keinem Zweifel unterworfen seyn; und die zweite Annahme, daſs Platon den Zweck gehabt haben könnte, die Mehrzahl des Volks von der Unschuld des Sokrates zu überzeugen, kann bei ihm eben so wenig statt finden, da wir wissen, wie er vom Volke und dessen Gesinnung gegen die Philosophen dachte, und wie gut er einsah, daſs es eitle Mühe seyn würde, es aus der Verblendung zu reiſsen, in welcher es die Demagogen und sophistischen Politiker erhielten, und mit der Philosophie auszusöhnen *). Und bedurfte Sokrates, der verkannte, verläumdete Weise, in den Augen des Platon einer Vertheidigung? Hätte Platon bei irgend einem seiner Gespräche diese Absicht haben können, so hätte er sich eben so gut den Zweck vorsetzen können, die keiner Vertheidigung bedürfende Gerechtigkeit zu vertheidigen, oder die keines Beweises bedürfende Wahrheit zu beweisen. Ueberdies, sind nicht seine sämmtlichen Werke in Beziehung auf den Sokrates unendlich mehr, als bloſse Vertheidigung und Rechtfertigung? Sie sind ja alle nichts, als Verherrlichungen des Sokrates, nichts als Panegyriken der Weisheit und Tugend, in der Person des Sokrates versinnlicht. Vergleichen wir z. B. den Phaedon, diese selbst göttliche Vergöttlichung und Heiligsprechung des Sokrates, mit dem

*) Man vergl. den Gorgias und die Politia.

Euthyphron, der Apologie, und dem Kriton, die sich alle auf des Sokrates Verurtheilung beziehen, wie verschwindet in ihm fast alle Hindeutung auf den wirklichen Sokrates, wie verklärt sich dieser, dem Scheine des irdischen Lebens sich entfesselnd, in der Idee des wahrhaften, gottseligen Weisen, der, schon im Begriffe, die irdische Hülle abzustreifen, um als lautere, unbefleckte Psyche in das ewige Reich der Wahrheit und Tugend einzugehen, noch einen mitleidig lächelnden und fast ironischen Blick auf das irdische Seyn und die Verhältnisse des zeitlichen Lebens wirft, mit ernster und begeisterter Andacht aber in die ihn erwartende Zukunft hinschaut! Wie erscheint dagegen Sokrates in den kleineren Gesprächen? Als der rechtliche Mann, der nur der Wahrheit und Tugend nachstrebt, wie ihn Xenophon zu schildern pflegt, ohne alle Beziehung auf das, was dem Platon eigentlich Sokrates war, folglich ohne Idealisirung, das ist, ohne alle Philosophie. Die andern Sokratiker, die, so wie Xenophon, im Sokrates nur den wirklichen Mann erblickten, also nur seine Erscheinung und Aufsenseite auffafsten, indem ihnen der tiefere, symbolische Geist seines Lebens und Wesens verborgen blieb, konnten allein auch nach der historischen Wahrheit ihn darstellen und hatten ein Interesse, ihn so zu schildern, um sich und anderen das Andenken an sein Leben und Handeln zu bewahren, keineswegs aber Platon, dem, da er im Sokrates die Idee des Weisen selbst erkannt hatte, die wirkliche und äufsere Seite seines Lebens verschwinden mufste, und zwar ganz im Geiste seiner Ansicht und Betrachtungsweise; denn dieser zu Folge ist nicht das Erscheinende, Zeitliche und Vergängliche das Wahre und Wesentliche, sondern die Idee, nach der es sich gebildet hat, in der es lebt und deren Abbild die wirkliche Erscheinung ist.

Der wahre Sokrates ist demnach den Sokratikern der wirkliche, wie er zeitlich lebte, handelte, wirkte und dachte, dem Platon hingegen ist der wahrhafte Sokrates das Vollendete und Idealische selbst (die wahrhafte Weisheit und Tugend), nach welchem Sokrates hinstrebte, worauf sein Forschen, Leben und Handeln einzig gerichtet war.

Diese allgemeinen Bemerkungen werden ihre vollkommne Bestätigung finden, wenn wir die Schriften des Platon selbst durchgehen, und jede für sich nach ihrer Abzweckung, ihrem Inhalte und ihrer Verwandtschaft mit dem Platonismus würdigen. Bei der kritischen Prüfung der Platonischen Werke ist aber die chronologische Bestimmung ein wesentliches Moment, nicht nur, weil wir in ihnen selbst so viele Anspielungen auf Zeitverhältnisse finden, sondern auch, weil uns die Chronologie über die Aechtheit der Schriften vielseitige Aufschlüsse giebt, und eine das Ganze umfassende Kritik sich nicht allein damit begnügen kann, die ächten Werke von den unächten zu scheiden, sondern auch die Folge aufzeigen mufs, in welcher die ächten Werke geschrieben worden sind. Die Chronologie steht aber wieder in engster Verbindung mit der Lebensgeschichte; darum achten wir es für erforderlich, die Hauptmomente der Lebensgeschichte des Platon, so weit sie zuverläfsig sind und mit einiger Gewifsheit bestimmt werden können, anzugeben; und um so verdienstlicher wird der Versuch seyn, eine Biographie des Platon, zwar in gedrängter Kürze, aber mit möglichster Bestimmtheit, aufzustellen, je mehr die historische Kritik hier noch zu berichtigen findet.

Erster Abschnitt.

Platon's Leben.

Platon war im dritten Jahre der 87ten Olympiade (also 429 v. Chr.), den 7ten Thargelion (der unserm Mai entspricht), unter dem Archon Apollodoros geboren. Zwar weichen hier die Angaben der alten Schriftsteller sehr von einander ab, und auch die neueren Chronologen und Biographen setzen seine Geburt theils in das zweite *), theils in das vierte Jahr **) der 87ten Olympiade, theils auch in das erste der 88ten ***). Allein, wenn wir von zwei bestimmten Angaben ausgehen und nach diesen das Ungewisse berechnen, so werden wir von selbst auf das dritte Jahr der 87ten Olympiade hingeführt, welches *Athenaeos* (V, 217.

*) Nach dem Neanthes bei *Diog. Laërt.* III, 3. S. *Menag.* Observatt. S. 135.

**) So *Nunnesius* z. Vit. Aristotel. S. 33 u. 76 ff. und *Dodwell.* de cyclis Dissertat. X. §. 80. S. 609. Vergl. *Saxius* Onomast. liter. Th. I. S. 61.

***) So Apollodoros b. *Diog. Laërt.* III, 2. *Scaliger* z. Euseb. Chron. n. 1592. S. 100. *Petavius* Ration. tempor. P. I. L. III, 13. *Tennemann* in: Syst. d. Platon. Philosoph. B. I. S. 5. nimmt das vierte Jahr der 87ten oder das erste der 88ten Olymp. an.

S. 335. Schweigh.) als das Geburtsjahr des Platon angiebt. Die Alten stimmen nehmlich darin überein, dafs Platon im ersten Jahre der 108ten Olympiade (348 v. Chr.) gestorben ist, und zwar nicht im Monat Thargelion, wie einige berichten, sondern ohne Zweifel im Hekatombaeon *), und dafs er ein Alter von 81 Jahren erreicht hat **); also mufs er Olymp. 87, 3., und zwar im Thargelion (folglich nicht 430, sondern 429 v. Chr.), geboren seyn. Diese Zeitbestimmung hat, vorausgesetzt, dafs die letzteren Angaben richtig sind, woran wir jedoch keinen Grund haben zu zweifeln, nicht nur innere Gewifsheit, sondern auch äufsere Wahrscheinlichkeit; denn sie läfst sich mit den abweichenden Angaben der alten Schriftsteller am besten vereinigen, und erklärt zum Theil selbst diese Abweichungen, wie *Corsini* gründlich und ausführlich gezeigt hat in seiner Dissert. *de natali die Platonis, eius aetate et in Italiam itineribus* (in des Ant. Franc. Gorius Werke: Symbolae litterariae opuscula varia complectentes, V. VI. Florent. 1751. 8. S. 80 ff.); vergl. desselben Fast. Attic. T. III. S. 230.

Wie Diogenes von Laerte (III. §. 3.) und der Biograph in der Biblioth. d. alt. Liter. u. Kunst (St. V. S. 8.) berichten, liefsen einige den Platon auf der Insel Aegina geboren seyn. Obgleich diese Angabe der Chronologie nicht widerstreitet — denn Olymp. 87, 3. hatten die Athenäer die Aegineter, weil sie den Lakedämoniern

*) S. *Corsini* de die natali Platon. S. 106.

**) S. Hermippos bei *Diogen. Laërt.* III, 2. *Cicero* de senect. 5. *Seneca* Epist. 58. §. 27. Th. II. S. 262. Ruhk. *Valer. Maxim.* VIII, 7. §. 3. *Lucian.* Macrob. §. 20. T. II. S. 409. Schmied. *Censorin.* de die nat. c. 15. u. a. Vergl. *Nunnes.* z. vit. Aristotel. S. 77.

anhingen, vertrieben und neue Kolonisten auf die Insel geschickt *), unter denen Platon's Vater Ariston gewesen seyn soll —, so können wir sie doch nicht für zuverlässig halten, weil die Alten über die Geburt und die Lebensumstände des Platon so viel fabelhaftes und selbst ungereimtes erdichtet haben. Die Alten berichten ferner, dafs Platon durch seine Mutter Periktione, eine Tochter des Glaukon und Schwester des Charmides, mit dem Solon und durch seinen Vater Ariston mit dem Kodros, dem berühmten Könige von Athen, verwandt gewesen sey **). Auch diese Angabe ist, ob sie gleich die neueren Gelehrten ***) nicht in Zweifel gezogen haben, nur erdichtet worden, um den Platon auch von Seiten seiner Abstammung zu verherrlichen; denn sie beruht auf der Voraussetzung, dafs Dropides, von welchem Kritias, Glaukon und Periktione abstammten ****), Solon's Bruder gewesen sey, was auch *Diogenes Laert.* III, 1. *Liban.* Declamat. XXVI. S. 587. A. *Suidas* unter *Πλάτων* und *Proklos* z. Tim. S. 25. Z. 5. v. u. behaupten. Diesem widerspricht aber

*) S. *Corsini* Fast. Attic. T. III. S. 230 ff.

**) S. *Diog. Laërt.* III, 1. *Apulei.* de habit. doctrin. Plat. I. S. 1. Elmenh. *Prokl.* z. Tim. T. I. S. 25. Z. 6 v. u. Vergl. *Harduin.* z. Themist. S. 382. *Olympiodoros* (S. 76. Ausg. Fischer.) führt dagegen sein väterliches Geschlecht auf den Solon und sein mütterliches auf den Kodros zurück.

***) *Meiners* Gesch. d. Wissensch. in Griech. u. Rom, Th. II. S. 684. *Tennemann* im Syst. d. Plat. Philosoph. B. I. S. 1.; der ungenannte Engländer, dessen Werk *Morgenstern* übersetzt hat: Entwurf von Platon's Leben (Leipz. 1797. 8.), S. 11.; und *J. F. Combes-Dounous* in: Essai historique sur Platon et coup d'oeil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu' à nous (Paris, 1809. 8. 2 B.), B. I. S. 19.

****) Folgendes ist die Stammtafel:

Platon selbst, da er im Timaeos S. 20. E. den Kritias vom Solon sagen läſst: ἦν μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, καθάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει. Hätte Platon so schreiben können, wenn Dropides Solon's Bruder gewesen wäre?

Andere noch ungegründetere und zum Theil ganz fabelhafte Angaben übergehend, wollen wir nur das hervorheben, was auf seine Studien und Reisen Beziehung hat. In der Grammatik, das ist, im Lesen und Schreiben, sollen Dionysios, dessen im Eingange der Anterasten gedacht wird, und in der Gymnastik

Dropides (Archon 46, 4 Ol. S. *Corsini* Fast. Att. T. III. S. 78. *Meurs.* de Archont. Athen. I, 38.)
- Kritias
 - Kallaeschros
 - Kritias II
 - Glaukon
 - Charmides
 - Periktione (Gemahl Ariston, des Aristokles Sohn)
 - Platon
 - Glaukon
 - Adeimantos

wonach Libanios, Suidas, Proklos, der Scholiast z. Tim. S. 201. ed. Ruhnk. u. a. zu berichtigen sind. Zwar scheint Platon im Charmides S. 155. A. selbst die Verwandtschaft des Kritias, folglich auch seine eigne mit dem Solon anzuerkennen; diese Angabe wird aber durch S. 157. G. wieder zweifelhaft gemacht, wo berichtet wird, Solon habe mit andern Dichtern das Haus des Kritias, des Sohnes des Dropides (also seines Bruderssohnes?) in seinen Gedichten verherrlicht; wir könnten daher nur eine sehr entfernte Verwandtschaft annehmen. Doch kann der Charmides, wie wir unten sehen werden, kein Zeugniſs gegen den Timaeos ablegen. Die angeführten Schriftsteller nennen ferner den Exekestides Vater des Dropides. Dieses scheint aus der Annahme geflossen zu seyn, daſs Dropides Solon's Bruder gewesen sey; denn Exekestides, der sein Geschlecht vom Kodros ableitete, war Solon's Vater, s. *Plutarch.* Leb. d. Solon S. 78. F. *Diogen. Laërt.* I, 45. III, 1. u. a.

der Argeer Ariston seine Lehrer gewesen seyn, s. *Diogen. Laert.* III, 4. *Menage* Observatt. S. 136. In der gymnastischen Kunst erlangte er, wie die Alten berichten, eine so grofse Fertigkeit, dafs er in den isthmischen und pythischen Spielen als Kämpfer auftreten konnte (s. die Stellen der Alten bei Menag. S. 137.). In der Musik hatte er, wie erzählt wird, den Athenäer Drakon, den Schüler des berühmten Damon nach Olympiodoros (S. 77.), und den Agrigentiner Metellos zu Lehrern (s. *Plutarch.* de music. S. 1136. E.). Vorzüglich soll er sich mit der Poesie beschäftigt und lyrische, tragische und heroische Gedichte verfertigt haben *), s. *Diog. Laert.* III, 5. das. Menag. S. 138. *Aelian.* V. H. II, 30. Die Alten berichten ferner, dafs Platon auch Kriegsdienste gethan habe, und zwar soll er, dem Aristoxenos zu Folge (bei *Diog. Laert.* III, 8.), bei Tanagra, Korinth und Delion, nach dem *Aelianos* (V. H. VII, 14.) bei Tanagra und Korinth mitgefochten haben. Das Ungereimte dieser Angaben leuchtet schon daraus hervor, dafs Platon zur Zeit des Treffens bei

*) Diese und ähnliche Angaben sind beim Aelianos, Diogenes u. a. so ausgeschmückt, dafs ihre Wahrheit sehr zweifelhaft wird. So erzählt Diogenes, dafs Platon in der Tragödie schon als Mitkämpfer habe auftreten wollen, als er des Sokrates Bekanntschaft machte; darauf habe er seine Gedichte verbrannt. Dem Aelianos zu Folge verbrannte er sie, weil er die Hoffnung aufgab, den Homeros erreichen zu können, s. *Toll.* z. Longin. XIII. n. 21. Dennoch hat *Tennemann* (Syst. d. Pl. Philos. T. I. S. 8.) diese und ähnliche Sagen nicht blofs als Thatsachen aufgenommen, sondern auch dadurch ihnen Glaubwürdigkeit zu ertheilen gesucht, dafs er ihnen psychologische Motive unterlegte. Eben so hat *J. J. Combes-Dounous* in s. Essai histor. s. Plat. Th. I. S. 71. diese und ähnliche Angaben als Thatsachen aus den alten Compilatoren entlehnt.

Tanagra (Olymp. 88, 3.), erst ein Kind von 4 Jahren war *); zur Zeit der Schlacht bei Delion (Olymp. 89, 1. 424 v. Chr.) konnte er ebenfalls erst 6 Jahre alt seyn: ein auffallender Beweis, wie unkritisch die späteren Sammler ihre Nachrichten zusammentrugen, und wie skeptisch wir daher auch bei solchen Angaben seyn müssen, die kein innerer oder chronologischer Widerspruch verwirft.

Bevor Platon des Sokrates Umgang und Unterricht genoſs, soll er durch den Kratylos mit der herakliteischen Philosophie bekannt gemacht worden seyn. So berichtet *Aristoteles* Metaph. I, 6. (wenn anders das erste Buch der sogenannten Metaphysik für ächt zu halten ist): ἐκ νέου τε γὰρ συγγενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν ὕστερον οὕτως ὑπέλαβε. *Apuleius* S. 2: et antea quidem Heracliti secta fuerat imbutus. *Diogenes* von *Laerte* (III, 6.), *Olympiodoros* (S. 79.) und der unbekannte Lebensbeschreiber in der Bibl. d. alt. Lit. u. Kunst (St. V. S. 13.) lassen hingegen den Platon erst nach Sokrates Tode den Kratylos hören. Olympiodoros setzt hinzu, dieser Kratylos sey derselbe gewesen, nach welchem Platon ein Gespräch benannt habe. Aus dem Gespräche Kratylos erhellt nun wohl, daſs Kratylos ein Anhänger der herakliteischen Philosophie war (s. 436. E. 437. C. 440. E.), keineswegs aber dieses, daſs ihn Platon als seinen Lehrer verehrt hätte, vielmehr zieht er in diesem Gespräche die Herakliteer auf das beiſsendste durch. Auch spielt Kratylos in dem nach ihm benann-

*) Wie schon *Perizonius* z. Aelian. a. O. *Morgenstern* im Leben des Platon S. 13. und *Combes-Dounous* Th. I. S. 36 u. 302. angedeutet haben.

ten Gespräche eine so untergeordnete Rolle, dafs wir in ihm nur einen Anhänger der herakliteischen Lehrsätze erkennen, keineswegs einen Mann, der im Stande gewesen wäre, andere in der herakliteischen Philosophie zu unterrichten. Und was sagen denn auch jene Worte des Aristoteles anders als dieses, dafs Platon von Jugend auf mit dem Kratylos umgegangen sey und die Lehrsätze der Herakliteer kennen gelernt habe? Und dieses dürfte um so wahrscheinlicher seyn, da Platon den Kratylos als einen Freund des Sokrates bezeichnet S. 430. C.; *ἵνα τοίνυν*, läfst er den Sokrates sagen, *μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις ἐγώ τε καὶ σὺ φίλοι ὄντες, ἀπόδεξαί μου, ὃ λέγω.* *Diogenes* (III, 6.) setzt hinzu, Platon habe auch den Hermogenes, den Anhänger des Parmenides (also einen Eleatiker), gehört; der ungenannte Lebensbeschreiber sagt S. 13: *καὶ Ἑρμίππῳ τῷ Παρμενιδίῳ (ἐφοίτησε).* Ohne Zweifel ist Hermogenes der richtige Name, die Sage aber so entstanden: daraus, dafs Aristoteles berichtet, Platon sey in seiner Jugend mit dem Kratylos umgegangen, machte man den Kratylos, der in dem Platonischen Gespräche als Herakliteer auftritt, zum Lehrer des Platon in der herakliteischen Philosophie; im Kratylos aber ist der zweite Unterredner Hermogenes, des Hipponikos Sohn (384. A.) und Bruder des Kallias (391. C.); diesen machte man, im Gegensatze gegen den Herakliteer Kratylos, zum Eleatiker, und zwar, um die Gegenseite ganz auszufüllen, zum Lehrer des Platon in der eleatischen Philosophie *). Dafs sich Platon auch mit der pythagoreischen Philosophie und der Lehre des Anaxagoras frühzeitig vertraut machte, sey es durch Schriften, wie die des Philolaos, oder durch Unterredungen und Umgang mit Anhängern der pythagorei-

*) Dieses hat schon *Tennemann* im Syst. d. Pl. Philos. B. I. S. 10. richtig angedeutet.

schen und anaxagoreischen Philosophie, geht aus den noch zu Lebzeiten des Sokrates geschriebenen Gesprächen, vornehmlich dem Phaedros, unleugbar hervor; doch sind wir von sichern Angaben zu sehr entblöfst, als dafs wir etwas Bestimmtes darüber aufstellen könnten.

Vom zwanzigsten Jahre an (also Olymp. 92, 3. oder 410 v. Chr.) soll er den Unterricht des Sokrates genossen haben, s. *Diogen. Laert.* III, §. 5.; demnach wäre er, da Sokrates Olymp. 95, 1. im Thargelion (399 v. Chr.) gestorben ist, zehn Jahre hindurch sein Schüler gewesen. Auch hier sind die Erzählungen des Aelianos, Diogenes, Apuleius u. a. so unzuverlässig und wegen der Beimischung von Erdichtungen so verdächtig, dafs es sehr unkritisch wäre, ihnen unbedingten Glauben beizumessen oder Folgerungen aus ihnen zu ziehen *). Was Diogenes von Laerte (II, 41.) nach dem lügenhaften Justus Tiberius (s. Menag. S. 94.) und der ungenannte Biograph S. 13. erzählen, dafs Platon als Vertheidiger des Sokrates vor Gericht aufgetreten sey, die Richter aber ihm geboten hätten, von der Rednerbühne wieder herabzusteigen, ist noch unglaubwürdiger, als das, was wir in der dem Platon zugeschriebenen Apologie lesen (K. 28. S. 38. B.), dafs nehmlich Platon, Kriton, Kritobulos und Apollodoros dem Sokrates zugeredet, sich zu einer Geldstrafe von 30 Minen zu

*) Man kann es als Freund der Wahrheit nicht scharf genug rügen, dafs der sonst so bedachtsame und richtig urtheilende *Tennemann* kein Bedenken getragen hat, aus diesen und ähnlichen Angaben so unzuverlässiger Schriftsteller einen psychologischen Roman zu bilden; s. Syst. d. Pl. Philos. B. I. S. 18. Dem Verehrer des grofsen Alterthums, in welchem sich alles Herrliche aus dem Gesammtgeiste des Lebens genialisch und von selbst hervorbildete, thut es wehe, wenn er es durch den kleinlichen, psychologisch - rationalistischen Geist der modernen Welt verkannt und entstellt sehen mufs.

verurtheilen, und sich erboten hätten, die Bürgschaft dafür zu leisten.

Nach Sokrates Tode (also nach Olymp. 95, 1. 399 v. Chr.) begab sich Platon mit mehreren Sokratikern nach Megara zum Euklides *), nach der von uns angenommenen Zeitbestimmung im 31sten Jahre seines Alters, nicht im 28ten, wie *Diogenes* III, 6. berichtet. Darauf — ob von Megara aus oder nachdem er nach Athen zurückgekehrt war, ist ungewifs — soll er nach Kyrene zum Mathematiker Theodoros und zu den Pythagoreern nach Italien gereist seyn. Auch in der Angabe seiner Reisen weichen die alten Schriftsteller sehr von einander ab, indem ihn einige **) zuerst nach Aegypten und dann nach Italien, andere ***) aber zuvor nach Italien und dann nach Aegypten reisen lassen. Dem *Diogenes* von Laerte (III. §. 6.) zu Folge begab er sich zuerst nach Kyrene zum Theodoros, darauf zu den Pythagoreern nach Italien, und dann erst nach Aegypten. Eine Bestätigung der Angabe, dafs sich Platon von Aegypten und Kyrene aus nach Italien und Sicilien begeben habe, könnte man in der Erzählung finden, dafs er auf der Rückreise von Syrakus nach Athen auf der Insel Aegina an das Land gesetzt und verkauft worden sey; wichtiger ist das Zeugnifs des Cicero bei Nonius: Sed audisse te credo, tum vero Platonem Socrate mortuo in Aegyptum discendi causa, *post* in Italiam contendisse, und in der Schrift de finibus V, 29: Nisi enim id faceret, cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet? cur *post* Tarentum ad Archytam? cur ad reliquos

*) S. *Diogen. Laert.* II, 106. *Menag.* S. 121.

**) *Cicero* de finib. V, 29. u. im ersten Buche der Schrift de republica b. Nonius unter contendere IV, 68. *Valer. Maxim.* VIII, 7. 3.

***) *Quintilian.* Instit. Orat. I, 12. §. 15. *Apulei.* S. 2. u. a.

Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem, Locros? Aus den Nachrichten einiger Schriftsteller könnte man schliefsen, dafs Platon auch Asien bereist habe. So sagt *Cicero* Tusc. Disput. IV, 19: *ultimas* terras lustrasse Pythagoram, Democritum, *Platonem* accepimus; ubi enim quid esset, quod disci posset, eo veniendum iudicaverunt. Num putamus haec fieri sine summo cupiditatis ardore potuisse? *Lactantius* Institut. IV, 2: Soleo mirari, quid, cum Pythagoras et postea *Plato*, amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios et *Magos* et *Persas* usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent (suspicabantur enim, sapientiam in religione versari), ad Iudaeos tantum non accesserint, penes quos tunc solos erat, et quo facilius ire potuissent. Nach dem *Klemens* von Alexand. (Admon. ad gent. S. 46. A.) erlernte Platon von den Babyloniern die Astronomie, genofs auch den Unterricht der Assyrier und empfieng von den Hebräern die Gesetzgebung und Religionslehre. Dafs er Phönizien besucht, berichten Olympiodoros S. 81. und der ungenannte Biograph S. 14. Wir könnten vermuthen, dafs Platon von Hellas aus nach Kleinasien und zwar nach Ionien, dem Mutterlande der herakliteischen Philosophie *), gereist und von hier nach Aegypten übergeschifft sey, und dafs man späterhin aus dieser Reise nach Kleinasien eine Reise zu den Magern und Persern gemacht habe. Doch dem sey, wie ihm wolle, Cicero's Zeugnifs bestimmt uns anzunehmen, dafs Platon nach Aegypten und Kyrene, und dann erst nach Italien gereist ist, sey es nun, dafs er von Aegypten oder Kyrene nach Italien überschiffte, oder dafs er von Aegypten nach Athen zurückgieng und später die Reise nach Italien und Sicilien antrat.

Auch den Zweck seiner Reisen geben die alten

*) S. Theaet. S. 179. E.

Schriftsteller auf verschiedene Weise an. Dem *Cicero* zu Folge (de finib. V, 29.) begab er sich nach Aegypten, um den Unterricht der Priester in der Arithmetik und Astronomie zu geniefsen, nach dem *Quintilianus* *), um sich in die Geheimnisse der Priester einweihen zu lassen. Es wäre widersinnig, irgend einen bestimmten Zweck den Reisen des Platon unterzulegen, da es im frühesten Alterthume schon üblich war, sich durch Reisen zu bilden, Kenntnisse und Erfahrungen zu sammeln u. s. f., ohne einen besonderen und eigentlich bestimmten Zweck dabei zu haben. Und, davon auch abgesehen, welches Land konnte für den tief forschenden, nach gründlicher und allseitiger Bildung strebenden Mann anziehender seyn, als Aegypten, dieses Mutterland der hellenischen Cultur, dessen Priesterweisheit die altorientalische noch bewahrte? — Dem *Diogenes* zu Folge (III, 6.) begleiteten ihn Euripides und der Knidier Eudoxos **); Euripides starb aber schon Olymp. 93, 2., konnte daher nicht Platon's Begleiter auf seiner Reise nach Aegypten seyn. Noch zu *Strabon's* Zeit (XVII. §. 29. S. 558. T. VI. Tzschuck.) wurden in Heliopolis die Wohnungen gezeigt, wo sich Platon und Eudoxos aufgehalten hatten; demselben Schriftsteller zu Folge verweilten sie 13 Jahre in Aegypten (der Epitomator giebt, was wahrscheinlich ist, 3 Jahre an), und erlangten endlich von den Priestern die Mittheilung ihrer Geheimnisse. *Plutarchos* (über den Dämon des Sokr. S. 578. F.) giebt ihm den Simmias, den Schüler des Sokrates, zum Begleiter.

*) Instit. Orat. I, 12. §. 15. Vergl. *Lucan.* Phars. X, 181. *Georg. Cedren.* Synops. histor. T. I. S. 94. B. *Fischer* zu Olympiod. S. 81. n. 48.

**) *Diogenes* VIII, 86. führt ihn als Platon's Schüler auf. Vergl. *Cicero* de divinat. II, 42. *Plutarch.* adv. Col. S. 1126. D. und *Eudoc.* S. 193.

Beim Theodoros in Kyrene soll er Mathematik erlernt haben, wie *Apuleius* S. 2. berichtet: Ad Theodorum Cyrenas, ut geometriam disceret, est profectus. Den Mathematiker Theodoros aber, welchen vor Sokrates Tode viele Jünglinge in Athen hörten (s. Theaet. 143. E.), schildert uns Platon im Theaetetos als einen blofs empirischen Geometer und als Anhänger des Sophisten Protagoras (s. 47. D ff. 161. B. 162. A. 164. E. 168. E.); und neckend gleichsam fordert ihn Sokrates zum dialektischen Kampfe heraus, S. 146. B. 168. D. Dieses Zeugnifs des Platon stimmt also mit der Angabe des Apuleius nicht zusammen.

Als Platon auf seiner Rückreise aus Aegypten nach Karien kam (so erzählt *Plutarchos* über den Däm. d. Sokr. S. 579. B.), wurde er von delischen Gesandten ersucht, ihnen den Orakelspruch zu erklären, der die Verdoppelung des Altars auf der Insel Delos geboten hatte. Folgen wir der Angabe des Cicero, so unternahm er, nachdem er die Reise nach Aegypten beendet hatte, eine zweite nach Tarent zu den damals berühmten Pythagoreern, nicht, wie die Alten berichten, um zu ihnen in die Schule zu gehen, sondern aus alter Freundschaft (denn da sich Philolaos in Theben aufgehalten hatte, wo ihn Simmias und Kebes hörten *), so konnte Platon durch diesen oder auch durch den Echekrates aus Phlius **), den er im Phaedon redend eingeführt, mit mehreren Pythagoreern bekannt geworden seyn), oder in der Absicht, die damals so berühmten Pythagoreer, den Archytas und Eurytos, kennen zu lernen. Dafs Platon zum Archytas u. a. nicht im Verhältnisse eines Schülers stand, könnte schon die Erzäh-

*) S. Phaedon S. 61. D. E. das. Wyttenbach S. 130.

**) S. *Cicero* de finib. V, 29. *Diogen. Laert.* VIII, 46. u. *Wyttenb.* z. Phaed. S. 112. ff.

lung des *Plutarchos* im Leben des Marcellus S. 305. E. darthun.

Von Tarent und Grofsgriechenland aus begab sich Platon nach Sicilien und Syrakus, einige *) sagen, um den Ausbruch des Aetna zu sehen; der Verfasser des siebenten Briefs (S. 326. B. C.) giebt vor, dafs Platon über Gesetze und Staatseinrichtungen sich Erfahrungen habe sammeln wollen; wieder andere **) erzählen, der grofse Ruf des Platon habe den Dion, den Schwager des älteren Dionysios, des Herrschers von Syrakus, einen edlen, vornehmen Jüngling ***), bewogen, den Dionysios zu ersuchen, dafs er ihn an seinen Hof berufen möchte. Platon's Vorträge und Unterredungen, setzen sie hinzu, machten einen so tiefen Eindruck auf den Dion, dafs er bald das lasterhafte Leben der schwelgerischen Syrakusier verabscheute, und späterhin, unter der Tyrannei des jüngeren Dionysios, den Gedanken fafste, seine Landsleute vom despotischen Joche zu befreien und durch weise Gesetzgebung und Staatsverfassung zu beglücken ****). Beim Dionysios dagegen fanden Platon's Grundsätze und Vorträge keinen Eingang, vielmehr zogen sie ihm den Hafs des Tyrannen zu, der endlich selbst den Entschlufs fafste, den athenäischen Weisen umbringen zu lassen. Aristomenes und Dion's Fürbitte rettete ihn zwar; doch bewog Dionysios den spartanischen Gefandten Polis oder Pollis †), auf dessen Schiffe Platon zurückfahren wollte, ihn auf der Insel Aegina, die damals mit Athen in Krieg

*) S. *Diodor. Sic.* XV, 7. *Athen.* XI. 507. B. *Apulei.* S. 3. *Diogen. Laert.* III, 18. das. Menag. S. 140. *Olympiod.* S. 79.

**) *Cornel. Nep.* X, 2. *Solin.* 7. u. a.

***) S. Epist. VII. 324. A. 327. A. 336. A. Vergl. *Cicero* de Orat. III, 34. *Plutarch.* u. *Cornel. Nep.* im Leben des Dion.

****) Epist. VII. 327. A. B. *Plutarch.* Dion. 959. D. E.

†) S. *Menag.* z. Diogen. S. 146.

begriffen war, zu verkaufen. Annikeris von Kyrene befreite ihn, indem er ihn um 20 oder 30 Minen loskaufte *).

Alle diese Nachrichten, die wir bei den alten Schriftstellern auf verschiedene Weise erzählt finden **), tragen für sich selbst schon zu sehr das Gepräge der Unzuverlässigkeit an sich, als dafs wir aus ihnen etwas sicheres über Platon's Aufenthalt in Syrakus und seine Verhältnisse zum Dion und Dionysios folgern könnten. Wir wissen ja, wie erfinderisch die Alten in solchen Gerüchten waren, wie ihre lebhafte Einbildungskraft jede Lücke auszufüllen wufste, und wie schnell ihre Redseligkeit jede Sage verbreitete; und je mehr die Erzählungen der Alten in das Einzelne gehen, um so mehr verrathen sie sich selbst als blofse Erdichtungen oder Ausschmückungen einer Thatsache, von der man nur im Allgemeinen Kenntnifs haben konnte. Am meisten aber wird der kritische Historiker bei Erzählungen, die grofse Männer betreffen, skeptisch seyn müssen, weil hier der berühmte Name und die Wichtigkeit des Gegenstandes die dichtende Einbildungskraft um so lebendiger anregte und zu Vermuthungen oder Erdichtungen reizte, die dann in Sagen übergiengen. Und unter den grofsen Männern sind wiederum diejenigen, die mehr geistig lebten und wirkten, und nicht durch äufsere Thaten ihre Hoheit beurkundeten, ganz vorzüglich der spielenden Dichtung Preis gegeben; denn je weniger man von ihrem äufsern Leben wissen kann, weil sie eigentlich nur ein inneres und wissenschaftliches führten, einen um so freieren Spielraum hat die

*) *Diog. Laert.* III, 20. das. Menag. S. 115. 147. *Plutarch.* 960. A. u. a.

**) *Cicero* pro Rabir. Post. 9. *Diodor. Sic.* XV, 7. das. Wesseling S. 8. *Athen.* VII, 5. S. 279. XI. S. 505—9. *Plutarch.* a. O. *Diog. Laert.* III, 18. 21. u. a.

Einbildungskraft, und um so mehr wird sie sich bestreben, den Mangel des äufsern, anschaulichen Lebens durch erdichtete Begebenheiten zu ersetzen. Daher die Fülle von Mährchen, die man bei den Alten über den Pythagoras z. B. findet, daher die verschiedenartigen Gerüchte und Angaben über die Lebensumstände des Sokrates u. a. Eben so boten die unbestimmten Nachrichten über Platon's Aufenthalt in Syrakus seinen Verehrern, wie seinen Neidern und Feinden, die erwünschteste Gelegenheit dar, sie auszuschmücken und in eine zusammenhängende, wahrscheinliche Geschichte zu verweben; seine Verehrer nehmlich suchten ihn auch hier zu verherrlichen, indem sie ihm den hohen Zweck unterlegten, seine philosophischen und politischen Ideen oder Wünsche in Syrakus wo möglich in Erfüllung zu bringen *), seine Gegner aber **) dichteten ihm an, nur Ruhmsucht oder Habsucht habe ihn verleitet, sich in genauere Verbindung mit dem Tyrannen einzulassen, oder er habe den eitlen Gedanken gehegt, seinen idealischen Staat in Syrakus zu verwirklichen.

Nach dem siebenten Briefe (S. 324. A.) war Platon ohngefähr 40 Jahre alt, als er nach Syrakus kam; also würde diese Reise in das 4te Jahr der 97ten Olymp. oder in das erste der 98. (388 v. Chr.) fallen. Letzteres nimmt *Corsini* (de nat. die Plat. S. 103 ff.) an, und setzt damit die Stelle des *Cicero* de senect. 12. in Verbindung, die er so verbessert: Quum quidem ei sermoni (des Archytas) interfuisset Plato Atheniensis, quem Tarentum venisse L. Aemilio et Appio Cornelio tribunis (oder: M. Furio Camillo dictatore) et obiisse L. Camillo et Appio Claudio consulibus reperio.

*) Epist. VII. 328. A. ff.

**) *Athen.* XI. am End. *Diogen. Laert.* III, 21. Vergl. *Tennemann's* Syst. d. Plat. Philos. B. I. S. 66 ff.

Nach seiner Zurückkunft fieng er an, in der Akademie, einer in der Vorstadt gelegenen Uebungsschule, in deren Nähe er einen Garten *) hatte, zu lehren. Anfangs hielt er in der Akademie selbst seine Vorträge, späterhin aber in dem nahe gelegenen Garten beim attischen Orte Kolonos **). Ueber die Art seines Vortrags und Unterrichts und die Einrichtung seiner Schule läſst sich nichts mit Sicherheit angeben, da des *Olympiodoros* Nachrichten (S. 61.) zu unzuverlässig sind. Ungefähr 20 J. darauf (Olymp. 103, 1. 368 v. Chr.) starb Dionysios; ihm folgte in der Herrschaft sein Sohn, der sogenannte jüngere Dionysios. Diesen, erzählt man, suchte Dion mit Platon's Hülfe für seine politischen Plane zu gewinnen; daher bewog er ihn, den Platon an seinen Hof zu berufen, und diesem selbst machte er so dringende Vorstellungen, daſs er des Dionysios Rufe folgte ***). Platon übertrug also dem Heraklides von Pontos das Lehramt in der Akademie — so wird weiter erzählt — und reiste mit dem Speusippos nach Syrakus, wo er vom Dionysios sehr ehren-

*) Nach der Erzählung bei *Diogen. Laert.* III, 20. hatte Annikeris für das zurückbezahlte Lösegeld, das er nicht annehmen wollte, den Garten oder das Landhaus bei der Akademie gekauft (und zwar, nach dem *Plutarchos* de exil. 603. B., um 3000 Drachmen oder 30 Minen). Wenn *Tennemann* B. I. S. 45. berichtet, Platon habe diesen Garten aus der väterlichen Verlassenschaft besessen, so hat er, wie schon *Morgenstern* S. 34. bemerkt, des Apuleius Worte: patrimonium in hortulo reliquit (sein hinterlassenes Vermögen bestand in einem Garten) unrichtig gefaſst. Ohne Grund auch nimmt Tennemann an, daſs Platon zwei Gärten gehabt habe.

**) *Diog. Laert.* III, 5. Vergl. die Grundrisse zur Voyag. d. jeun. Anach. Nr. 6. Zweibr. Ausg.

***) Epist. VII. 327. C ff. III. 316. C. *Plutarch.* Dion. 962. D. philosoph. esse c. princip. 779. B. *Cornel. Nep.* X, 3. *Apulei.* S. 3. *Diog. Laert.* III, 21.

voll empfangen und behandelt wurde *). Seine und Dion's Hoffnung aber, den Dionysios für ihre Zwecke zu gewinnen, scheiterte bald an den Ränken einer Hofpartei, an deren Spitze der Geschichtschreiber Philistos stand; diese brachte nehmlich den Dion in Verdacht, dafs seinem Vorgeben, mit Platon's Hülfe für des Dionysios Ausbildung Sorge zu tragen, nur die Absicht zum Grunde liege, sich selbst des Throns zu bemächtigen. Nach vier Monaten liefs Dionysios den Dion von der Insel wegführen, und Platon selbst konnte nur mit Mühe die Erlaubnifs von ihm erhalten, abreisen zu dürfen (s. VII Brief S. 329. C ff.). — Nach *Corsini's* (de nat. die Plat. S. 112 ff.) Berechnung fällt diese zweite Reise in Olymp. 103, 2 (367 v. Chr.), seine Abreise in 103, 4. Platon hatte dem Dionysios versprochen, wieder zu kommen, wenn er den Dion aus der Verbannung zurückriefe; Dionysios liefs daher den Platon öfters einladen, an seinen Hof zurückzukehren; doch konnte sich Platon nicht dazu entschliefsen, bis ihn Dionysios zum dritten Male auf das dringendste einlud, ihm ein Schiff sendete, und in Betreff des Dion alles seinem Wunsche gemäfs zu thun versprach. Zu gleicher Zeit wurde Platon von Dion, dessen Freunden, dem Archytas und andern Pythagoreern, die ihm versicherten, Dionysios habe sich jetzt ganz der Philosophie gewidmet, dringend aufgefordert, den Bitten des Tyrannen Gehör zu geben (VII Brief S. 339. A ff.). Im vierten Jahre der 104ten Olymp. (361 v. Chr.) **) entschlofs sich daher Platon,

*) S. *Suidas* u. Herakl. Epist. II. S. 73. Ferner: *Plutarch.* Dion. 963. B ff. *Aelian.* V. H. IV, 18. *Plin.* H. N. VII, 30. Vergl. *Fr. Menz* in: Aristippi vita (Hal. Magd. 1719.) S. 25. n. X.

**) S. *Corsini* de die nat. S. 107. 113. und *Barthelemy* in: Voyage d. jeun. Anach. Anm. zu Kap. XXXIII. Th. IV. S. 278 ff. Platon war damals 69 J. alt. Epist. VII. 338. C: ἀποκρινάμενος, ὅτι γέρων τε εἴην u. s. w.

seine dritte Reise nach Syrakus anzutreten. Es zeigte sich aber bald, dafs ihm seine Freunde nichtige Hoffnungen vorgespiegelt hatten; denn bei näherer Prüfung fand er, dafs den Dionysios nur Ehrgeiz und Eigenliebe bestimmten, Neigung zur Philosophie vorzugeben; eben so wenig wollte Dionysios in Betreff des Dion irgend eine Verheifsung in Erfüllung bringen. Platon rüstet sich zur Abreise; Dionysios jedoch dringt in ihn, noch zu verweilen, und da Platon, ohne seine und Dion's Lage noch bedenklicher zu machen, dem Willen des Tyrannen nicht entgegenstreben kann, so mufs er einwilligen. Bald darauf ergreift Dionysios noch härtere Mafsregeln gegen Dion; er erklärt, dafs die Hälfte von Dion's Vermögen dessen Sohne gehöre— als Oheim war nehmlich der Tyrann sein Vormund —, später aber verkauft er Dion's sämmtliche Besitzungen. Platon's Lage wurde noch gefahrvoller, als er sich des Heraklides, eines Freundes des Dion, annahm, den man beschuldigte, einen Aufruhr unter den Miethsoldaten des Dionysios angestiftet zu haben. Eine Unterredung des Platon mit dem Theodotes, einem andern Freunde des Dion, reizt noch mehr den Zorn des Dionysios; und von dieser Zeit an mufs Platon unter den Miethsoldaten wohnen, bei denen sein Leben in Gefahr schwebte. Archytas, von seiner gefahrvollen Lage benachrichtigt, schickte unter dem Vorwande einer Gesandtschaft den Lamiskos ab, der den Dionysios endlich dahin bewog, den Platon mit Reisegeld zu entlassen. Auf der Rückreise traf Platon den schon zum Kriege gegen den Dionysios gerüsteten Dion bei den olympischen Spielen, also im Anfange des ersten Jahrs der 105ten Olympiade *).

*) Epist. VII. 345. C ff. III. 318. A ff. *Plutarch.* Dion. 965. D ff. *Diogen. Laert.* III, 25. *Corsini* de nat. die Plat. S. 113.

Dies ist eine kurze Uebersicht der Erzählungen, die wir über Platon's Reisen und Aufenthalt in Syrakus bei den alten Schriftstellern finden. Fragen wir nach der Quelle, aus der sie geflossen, so ist diese, wenn irgend eine, höchst unlauter; die Briefe nehmlich, welche dem Platon zugeschrieben werden, sind es, woraus Plutarchos, Diogenes von Laerte u. a. ihre Nachrichten geschöpft haben; diese sind aber insgesammt nur das Werk eines platonischen Schülers oder Verehrers des Platon, wie aus ihrem Inhalte, ihrer Abzweckung und ihrem Vortrage unleugbar hervorgeht (was wir weiter unten darthun werden); also wird die ganze Erzählung von der Absicht der platonischen Reisen, seinem Aufenthalte in Syrakus und seinem Verhältnisse zum Dion und Dionysios höchst unzuverlässig. Im Allgemeinen können wir wohl nur dieses als Thatsache annehmen, daſs sich Platon, vom Dion eingeladen, der ohne Zweifel mit den Pythagoreern in Tarent in Verbindung stand und durch diese vom berühmten athenäischen Weisen gehört hatte, von Tarent aus nach Syrakus begab (98, 1. Olymp.), und daſs er nach dem Tode des älteren Dionysios zum zweiten Male hinreiste (Olymp. 103, 2.), ohne Zweifel von seinem Freunde Dion ersucht, dem jungen Dionysios edlere Grundsätze oder auch durch sein Ansehen bessere Gesinnungen gegen ihn (denn Dionysios und Dion scheinen gleich anfangs gespannt gewesen zu seyn) einzuflöſsen. Als Dion vom Dionysios verbannt war, und dieser damit umgieng, ihn auch seines Vermögens zu berauben, wurde Platon, dem man ohne Zweifel Hoffnung gemacht hatte, daſs Dionysios mit dem Dion ausgesöhnt werden könne, vom Dion und seinen Freunden dringend gebeten, noch ehe es zum entschiedenen Bruche käme, das Werk der Versöhnung zu versuchen. Aber vergeblich war dieses letzte Bemühen; der Krieg beginnt, Dion ist so glück-

lich, seine Landsleute vom Drucke des Tyrannen zu befreien und den Dionysios zu vertreiben, wird aber selbst kurze Zeit darauf (Olymp. 106, 1.) ermordet, und Olymp. 107, 3. kehrt Dionysios nach Syrakus zurück. Weder einen philosophischen noch einen politischen Zweck scheint also Platon dabei gehabt zu haben, sondern die Freundschaft für den edlen, aber unglücklichen Dion bewog ihn unstreitig, sich den Gefahren der Reise und des Aufenthalts beim Tyrannen auszusetzen (s. *Maxim. Tyr.* Th. I. S. 413.); denn widersinnig wäre es anzunehmen, daſs Platon, das eitle Vorgeben des Tyrannen nicht durchschauend, die Hoffnung gehegt haben könne, den Dionysios zum Philosophen zu bilden oder seine politischen Ideen in Syrakus auszuführen.

Andere Nachrichten, wie diese, daſs er den Feldherrn Chabrias *), dem keiner zu folgen wagte, begleitete oder mit ihm vor Gericht erschien **); daſs er von mehreren Völkern den Auftrag erhielt, ein Gesetzbuch für sie zu entwerfen ***), u. s. w., sind eben so unzuverlässig.

Platon starb Olymp. 108, 1. (348 v. Chr.) im Monat Hekatombaeon (nicht an seinem Geburtstage im Thargelion, wie *Seneca* Brief LVIII. §. 27. berichtet), in einem Alter von 81 Jahren, s. *Corsini* de nat. die Plat. S. 106 ff. Bis an das Ende seines Lebens scheint er sich mit der Abfassung oder Verbesserung seiner Schriften beschäftigt zu haben; denn *Cicero* (de senect. 5.) berichtet von ihm: Est enim quiete et pure et ele-

*) Ihn, so wie den edlen Phokion, nennt *Plutarchos* Dion. 962. D. cum princ. philosoph. esse 779. B. u. adv. Colot. 1126. C. Platon's Schüler.

**) *Diogen. Laert.* III, 23. 24. *Hesych.* illustr. S. 40. u. a.

***) *Plutarch.* ad princip. inerudit. 779. D. adv. Colot. 1126. C. *Aelian.* V. H. II, 42. *Diog. Laert.* III, 23.

ganter actae aetatis placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus. Nach dem Hermippos bei *Diogenes Laert.* III, 2. und *Augustinus* de civit. dei VIII, 2. verschied er, als er einer Hochzeit beiwohnte. Nach seinem Tode fand man den Anhang seines Werkes über den Staat auf einer Wachstafel vielfältig verändert und verbessert *). Die Athenäer setzten ihm nicht weit von der Akademie, wo sein Begräbnifs war, ein Denkmal mit einer Inschrift, das *Pausanias* (I, 30. S. 119. Fac.) im zweiten Jahrhunderte noch fand. *Diogenes* von Laerte (III, 25.) berichtet nach dem Favorinus, dafs Mithridates eine Bildsäule des Platon vom Silanion verfertigen und in der Akademie aufstellen liefs.

Platon's Nachfolger in der Akademie war sein Schwestersohn Speusippos.

*) wie *Diogen. Laert.* III, §. 35. nach dem Euphorion und Panaetios erzählt. Vergl. *Dionys.* Halicarn. de compos. verbor. c. 25. *Quintil.* Instit. Orat. VIII, 6. *Muret.* Var. Lectt. XVIII, 8. und *P. Victorius* Var. Lectt. IX, 5.

Zweiter Abschnitt.

Platon's Schriften.

Wenn man mit der Voraussetzung, philosophische Werke zu lesen, an die Lectüre der Platonischen Schriften geht, so befremdet wohl vor allem die Form des Vortrags, das Dialogische; denn man ist gewöhnt, in philosophischen Werken die Grundsätze und Ideen fern von aller historischen und dramatischen Einkleidung dargestellt zu finden, indem man die Eigenthümlichkeit des philosophischen Vortrags eben darein setzt, daſs er das Wahre um seiner selbst willen und in seiner reinen Wesenheit, also erhaben über das empirische und individuelle Leben und frei von aller äuſseren Verzierung, aufstellt; und je mehr sich der Philosoph alles Poetisirens enthält, je reiner die Wahrheit als entkleidete Psyche hervortritt, um so vollendeter erscheint sein Vortrag. Platon dagegen bedient sich nicht nur der dialogischen Form (der Frage und Antwort oder des Wechselgesprächs), die schon dadurch an das Poetische angränzt, daſs sie uns den Gegenstand in dem Gespräche zweier oder mehrerer Menschen entwickelt, nicht aber für sich und rein von aller Persönlichkeit darstellt, sondern er giebt auch denen, die er redend einführt, einen bestimmten Charakter, eine individuelle Ansicht und Ueberzeugung, und schildert sie so lebendig bis in das Einzelne

ihres Wesens, dafs man die meisten seiner Gespräche den mimischen Gemählden oder Charakterzeichnungen vergleichen könnte: so ist die äufsre Form seiner Werke poetisch, und zwar dramatisch oder mimisch poetisch. Nicht selten aber geht das Poetische auch in das innere Wesen der Gespräche ein, indem entweder die Grundlage des Gesprächs und die ganze Handlung, um es so zu bezeichnen, erdichtet sind, oder auch einzelne Stellen poetischen und mythischen Geist athmen.

Dieses Uebergewicht des Poetischen und Mythischen in den philosophischen Schriften des Platon hat schon im Alterthume verschiedenartige Urtheile über seine Gespräche veranlafst *), welche sich von selbst widerlegen, wenn man unbefangen und ohne vorgefafste Meinung die Platonischen Werke liest. Das Poetische finden wir nehmlich in seinen Schriften mit dem Prosaischen so vermischt, und die Darstellung selbst so mannichfaltig und abwechselnd, dafs wir sie weder rein prosaische noch rein poetische, weder blofs didaktische noch blofs mimische Werke nennen können. Und dasselbe, was wir als das Eigenthümliche der äufsern Form betrachten müssen, finden wir auch im Innern der Gespräche; denn wenn bei irgend einem genialischen Dichter oder Denker Form und Stoff aus Einem Keime erwachsen und darum unzertrennlich in einander verwebt sind, so sind sie es beim Platon. Also auch die Tendenz und der Geist seiner Gespräche ist weder blofs didaktisch (rein philoso-

*) S. *Dionys.* Halicarn. ad Pompei. Th. VI. S. 759 ff. u. de admir. vi dic. in Demosth. Th. VI. S. 965. 1056. *Longin.* XIII. 57. Toup. u. a. Vergl. *Fabric.* Bibl. gr. T. III. S. 64. Harl. *Meiners* in Gesch. d. Wissensch. in Griech. u. Rom Th. II. S. 692 ff. hat die alten Tadler des Platon in Verkehrtheit des Urtheils noch überboten.

phisch) noch blofs poetisch (Umbildung oder dramatische Darstellung des in der Wirklichkeit Gegebenen), sondern auch hier vermischen sich die verschiedenartigsten Zwecke und Beziehungen, und das gewöhnlich Getrennte erscheint in seiner höheren, gleichsam idealischen Eintracht. Platon stellt nehmlich den Philosophen (den Sokrates) nicht als blofs speculativen Denker, sondern zugleich als Menschen und als Staatsbürger dar; seine Philosophie wurzelt also nicht in der Einseitigkeit der Reflexion, in der Abgezögenheit der Contemplation, sondern sie entfaltet sich in der Fülle des menschlichen Wesens; so wie er daher den wahren Weisen (in der Person des Sokrates) als vollendeten Menschen schildert, der, weit entfernt, die Sinnlichkeit, gleichsam den Träger des wirklichen Lebens, in sich zu tödten, sie vielmehr harmonisch zu bilden und geistig zu verklären strebt, so haben auch seine Schriften nicht den einseitigen Zweck, den contemplativen Denker zu beschäftigen, sondern zugleich die Einbildungskraft des Lesers zu ergötzen und seinen Geist zum Idealischen zu erheben, indem sie ihm die vollendete Humanität, in individueller Lebendigkeit abgebildet, darstellen. So wie Platon von jeder Einseitigkeit der Speculation entfernt war, indem er das Ungenügende des Vernunftrealismus der Eleatiker, wie des empirischen Dualismus der späteren Herakliteer in mehreren seiner Gespräche gezeigt hat, das Wahrhafte und Vollkommne also nur in der lebendigen Harmonie der Einheit und Vielheit, im Schönen, erkannte, als worin sich Idee (allgemeines) und Wirklichkeit (individuelles Leben) durchdringen, so sind auch seine Schriften über alle Einseitigkeit der Darstellung erhaben, weil sie die Elemente des menschlichen Leben in ihrer harmonischen Gesammtheit ergreifen, und die allseitig gebildete, vollendete Menschheit darzustellen oder auf dieses Ideal hinzudeuten

den Zweck haben. Durch nichts kann diese wahrhaft göttliche Tendenz der Platonischen Philosophie treffender bezeichnet werden, als durch den Platonischen Satz: die Herrscher müssen Weise seyn, d. h., das Leben in der Contemplation und Erkenntnifs mufs sich durchdringen mit dem Leben in der Wirklichkeit und Eins mit ihm werden, oder: die Menschheit ist nur dann in sich und auch in ihrer äufsern Erscheinung und Gestaltung (im Staate) vollendet, wenn Vernunft und Sinnlichkeit Eins geworden sind, wenn die Idee nicht blofse Abstraktion vom wirklichen Leben, sondern der Geist desselben ist, das wirkliche Leben also als treues Abbild, als sinnbildlicher Ausdruck der Idee erscheint. Diese politische Tendenz, dieses Eingreifen und Ueberstreben der Idee in das wirkliche Leben nehmen wir in den gröfseren unbestrittenen Gesprächen des Platon überall wahr, und sie ist die eigentliche Seele seiner Weltanschauung; denn auch im Gebiete der Natur, wie sein Timaeos bezeugt, herrscht sie als bestimmendes Princip des Lebens; auch hier ist die Idee (das unbedingt Gute, Schöne und Vollkommne: denn das ἀγαθὸν ist ihm das höchste Princip) dasjenige, wonach alles gebildet ist, und das Weltall gleichsam nur die peripherische Darstellung dieser Centralidee alles Lebens.

So wie demnach die Tendenz der Platonischen Philosophie eine allseitige ist, indem sie die Gesammtheit des menschlichen Wesens vor Augen hat und das Denkbare stets mit dem Wirklichen zu verknüpfen sucht, beide in Eins gebildet darstellend, so ist auch die Tendenz seiner Schriften so vielseitig, dafs ihr eigenthümlicher Geist nothwendig aufgehoben würde, wenn wir ihnen nur e i n e n bestimmten Zweck, einen wissenschaftlichen, praktischen oder politischen, unterlegen wollten. Ferner ist jedes der gröfseren Gespräche ein so in sich selbst geschlossenes, organisch

gebildetes Ganzes (ζῶον, wie es Platon im Phaedros nennt), daſs es nur, wenn es in seinem eigenthümlichen Leben aufgefaſst wird, begriffen und richtig beurtheilt werden kann. Denn Platon war bei Abfassung seiner Gespräche so weit von der Absicht entfernt, sein System, wie man es fälschlich nennt, in ihnen niederzulegen und in jedem einen besondern Theil seiner Philosophie abzuhandeln, oder auch seine Grundsätze und Ideen nach und nach, bis zur vollständigen Darstellung zu entwickeln (wie einige unter den Neueren gemeint haben), daſs vielmehr in mehreren, wie im Protagoras und Gorgias, der philosophische Zweck fast ganz verschwindet, und nur das Geschichtliche und Politische hervortritt. Und hätte Platon eine bloſs philosophische Tendenz gehabt, wie ist es denkbar, daſs er seinem eignen Zwecke durch die dramatische Behandlung und poetische Ausschmückung hätte entgegenwirken sollen? Die poetische Darstellung und dramatische Einkleidung wäre dann nichts als müſsiger Prunk, der überdies dem philosophischen Zwecke schadete. Wie lieſse sich ferner dieses damit in Verbindung setzen, daſs wir in den meisten der Platonischen Gespräche kein philosophisches Resultat, keinen bestimmten Anfangs- und Endpunkt der Untersuchung finden, und daſs in den mehresten nichts entschieden wird *)? Konnte Platon, wenn er einen bloſs wissenschaftlichen Zweck vor Augen hatte, so in das Gegentheil der wissenschaftlichen Darstellung sich verirren, daſs er gerade das versteckte, was er bestimmt, klar und einfach hätte aussprechen und hervorheben müssen, daſs er den Leser, statt ihn zu belehren, nur verwirrte und ihm selbst seine vorige gewisse Meinung und Ueberzeugung zwei-

*) S. *Cicero* Acad. Quaest. I, 13. das. Davis. und *Tennemann* im Syst. d. Pl. Philos. B. I. S. 139 ff.

felhaft machte, ohne ihm eine andere und bessere darzubieten? Wir behaupten daher, daſs den Schriften des Platon weder ein philosophisches System zum Grunde liegt, dessen einzelne Theile er in den verschiedenen Gesprächen abgehandelt hätte, noch auch ein wissenschaftlicher Zusammenhang sie verknüpft, vermöge dessen das eine Gespräch auf das andere sich bezöge, indem das im vorhergehenden nur Angedeutete oder Vorbereitete im nachfolgenden ausgeführt und entwickelt würde; daſs also nicht ein äuſseres Band (die fortschreitende Darstellung der Ideen und philosophischen Grundsätze) sie zu einem Ganzen verknüpft, sondern ihre Einheit eine innere, durch den Geist der Platonischen Weltanschauung gesetzte ist. Das Vollendete und in sich Harmonische (das *καλὸν* und *ἀγαθὸν)* ist, wie wir schon erinnert, die Centralidee des Platonismus, und dieses in den verschiedenen Sphären des Lebens, im menschlichen (ethischen und politischen) wie im natürlichen darzustellen und als alleiniges Princip des Lebens nachzuweisen, der erhabene Zweck der Platonischen Werke. Diese Idee wird aber nicht systematisch, in ihren einzelnen Momenten, ausgeführt, sondern sie lebt in den meisten Gesprächen, in denen das Historische oder Politische vorwaltet, als unsichtbarer Geist, und wird oft nur als innere Gesinnung angedeutet. Die Betrachtung der einzelnen Gespräche wird dieses deutlicher machen, und dort wird, was wir hier nur im Allgemeinen andeuten konnten, im Einzelnen seine Bestätigung erhalten.

Noch einige Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten des Platonischen Gesprächs, die mit dem innern Wesen des Platonismus in unmittelbarer Verbindung stehen, wollen wir hinzufügen. Die dialogische Form ist an sich keine Erfindung des Platon, denn mehrere vor ihm, wie der Tejer Alexame-

nos *), vielleicht auch Epicharmos **) und der Eleatiker Zenon ***) hatten sich des Dialogs zu ähnlichen Darstellungen bedient, und dem Sokrates ins Besondre war diese Form der Mittheilung eigenthümlich. Ohne Zweifel aber hat Platon den Dialog erst künstlerisch ausgebildet, und ihm die Mannichfaltigkeit, den poetischen Reichthum und die Vielseitigkeit gegeben, die ihn fähig macht, jeden Gegenstand eigenthümlich zu behandeln, in jede Stimmung sich zu versetzen und alle Wendungen anzunehmen; denn der Platonische Dialog verwandelt sich, ein wahrer Proteus, in alle Formen: von der dithyrambischen Höhe, wohin ihm der Leser schwindelnd folgt, sinkt er oft plötzlich in die nüchterne und kalte Prosa herab, seine Begeisterung in Persiflage und Satyre verwandelnd, und die tragische Stimmung geht nicht selten unmittelbar in die komische über; so spielen in ihm alle Genien der dramatischen Kunst zusammen, der Enthusiasmus wie die Ironie und Persiflage, der Ernst und die Feierlichkeit der Tragödie wie der muthwillige Scherz des Komos oder der beifsende Spott des Satyrs. Durch diese künstlerische, allseitige Ausbildung des Dialogs ward Platon in den Stand gesetzt, jeden Gegenstand in seinen verschiedenen Momenten und nach allen Richtungen hin darzustellen, keine Seite der Behandlung und Betrachtung ausschliefsend.

Die zweite Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs ist die Lebendigkeit, sowohl in der freithätigen Entwickelung der Ideen, als in der äufsern Darstellung. In der Uuterredung, im gegenseitigen Um-

*) S. *Aristotel.* b. Athen. XI. S. 378. T. IV. Schweigh. *Diogen. Laert.* III, 48. Vergl. *Fabric.* Bibl. graec. T. III. S. 69. Harl.

**) S. *Diogen. Laert.* III, 14 ff.

***) S. *Diogen. Laert.* III, 47. Vergl. *Aristot.* Sophist. Elench. 10.

tausche der Gedanken und im Entgegenstreben der Ansichten entwickelt sich die Wahrheit von selbst; denn sie wird nicht, wie im Lehrvortrage, als schon vorher aufgefafste aufgestellt, sondern erst gesucht und in ihrem Entstehen gezeigt, so dafs sie sich vor den Augen des Lesers von selbst und ohne Hinzuthun des Verfassers nach und nach entwickelt. Die Idee tritt also hier in ihrer selbstständigen Wesenheit hervor; denn sie erscheint nicht als das besondere Erzeugnifs der subjektiven Forschung, sondern als das nothwendige Produkt der entgegengesetzten, an einander gehaltenen und geprüften Ansichten *). Und der unpartheiische Forscher und Prüfer der entgegengesetzten Ansichten und Behauptungen ist Sokrates, der, da er sich selbst alles Wissen abspricht, als Organ der Wahrheit erscheint und als solches auch die Sache zur Entscheidung bringt; daher seine Aussprüche als Aussprüche der Wahrheit selbst nicht nur von der höchsten und lautersteu Wahrhaftigkeit sind, sondern auch die gröfstmöglichste Ueberzeugungskraft haben. Dieser forschende, prüfende und zur Entscheidung hinführende, nicht aber eigenmächtig entscheidende Sokrates des Platon ist dem wirklichen nachgebildet; denn Sokrates suchte selbst im Wechselgespräche mit seinen Schülern und Freunden die in ihrem Gemüthe schlummernden Gefühle und Begriffe zu wecken, dafs sie sich freithätig entfalteten und der Geist durch sich selbst zur Erkenntnifs gelangte. Er war daher so weit davon entfernt, seine Ansichten und Grundsätze als die einzig wahren ungeprüft seinen Schülern aufzudringen, und ihnen, gleich einem Gefäfse **), die Kenntnisse einzuflöfsen,

*) S. Polit. IV. 435. A., wo die experimentirende Methode des Philosophirens deutlich angegeben ist.

**) S. Protagor. 314. A ff.

dafs er vielmehr ironisch sein eignes Wissen verleugnete. Diese Methode des Vortrags, die einzige, welche im Stande ist, philosophischen Geist zu erwecken (denn dieser kann als selbstthätiges Leben nur auf eine freithätige Weise geweckt werden, so dafs die Philosophie im Geiste des Zuhörers oder Lesers sich selbst entwickelt), vollendete Platon dadurch, dafs er sie künstlerisch ausbildete, den populären Sokrates also idealisirte; denn seine Absicht gieng nicht dahin, historisch zu berichten, wie Sokrates lehrte, was er von diesem oder jenem Gegenstande für Ansichten hatte, wie er sich gegen seine Schüler und Gegner benahm u. s. w., sondern dahin, den Geist der Sokratik, als der ächten und lebendigen Philosophie, gegen die verkehrten (sophistischen) Ansichten und Grundsätze seiner Zeitgenossen geltend zu machen, und seine eignen Ideen und Ueberzeugungen auf sokratische Weise darzustellen.

Schon im Alterthume hat man sich bemüht, die Gespräche des Platon in gewisse Classen zu bringen, und darnach ihre Anordnung zu bestimmen. Beim *Diogenes* (III, 49.) und *Albinos* (εἰσαγωγ. S. 128. Fisch.) finden wir diese Eintheilung der Gespräche:

unterrichtende
- speculative
 - physische
 - logische
- praktische
 - ethische
 - politische

untersuchende
- gymnastische
 - maieutische
 - peirastische
- agonistische
 - endeiktische
 - anatreptische

Andere nehmen drei Classen an: 1) dramatische Dialoge; 2) erzählende, und 3) gemischte. Aehnlich der ersterwähnten Eintheilung ist die von *Sydenham* (Synopsis or general View of the Works of Plato, Lond. 1759. 4. S. 9.). Alle diese Eintheilungen beruhen aber

auf blofser Willkühr; denn, mit eben dem Grunde, wenn nicht mit gröfserem Rechte, könnte man diese drei Gattungen annehmen: 1) erzählende (diegematische, in denen also die epische Form hervortritt); 2) dramatische, und zwar, nach der Stimmung des Ganzen, a) tragisch - dramatische (wie der Phaedon ist), b) komisch - dramatische (wie der Protagoras u. a.), c) mimisch - dramatische, in denen tragische Erhabenheit (das Enthusiastische und Dithyrambische) mit komischer Ironie und Persiflage gemischt ist (wie in den meisten Gesprächen, vorzüglich im Phaedros); 3) dialektische (wie der Theaetetos, Sophistes, Politikos u. a.). Da jedoch auch in den erzählenden Gesprächen das Dialogische und Dramatische hervortritt, der einfache, erzählende Vortrag also in Handlung und lebendiges Wechselgespräch sich verwandelt (wie im Parmenides, Protagoras, der Politia u. a.), und umgekehrt die eigentlich und gleich anfangs dramatischen Dialoge sehr häufig mythische Erzählungen, poetische Schilderungen u. s. w. enthalten, das Epische und Dramatische folglich fast in allen Gesprächen gemischt erscheint, so können wir keine besondere Gattung gemischter Gespräche annehmen.

Das Dramatische ferner, das wir in den meisten Gesprächen des Platon vorherrschend finden, hat die Alten bestimmt, die Dialoge in Tetralogieen zusammenzustellen. Mit Recht setzten sie das Eigenthümliche der Platonischen Darstellung in das Dramatische, und treffend ist der Gedanke, den wir beim *Diogenes* III, 56. lesen, der philosophische Vortrag sei anfangs einfach gewesen, nehmlich der physische (wie in den naturphilosophischen Werken der Ionier und Pythagoreer); Sokrates habe das Ethische hinzugefügt, wie Aeschylos den zweiten Schauspieler, und Platon durch das Dialektische den philosophischen Vortrag vollendet, so wie Sophokles die Tragödie durch Hinzufü-

gung des dritten Schauspielers. Sokrates verwandelte, wenn wir diesen Gedanken bestimmter entwickeln wollen, den einförmigen didaktischen Vortrag in lebendige Mittheilung und in Wechselgespräch, regte das Gemüth zum Selbstdenken auf und lockte aus ihm die Ideen hervor. Dieses Wechselgespräch, in welchem sich die Philosophie im Gemüthe der Zuhörer selbstthätig erzeugte, vollendete Platon dadurch, daſs er das Populäre und bloſs Praktische oder auch Empirische des sokratischen Vortrags zum Speculativen erhob; denn Sokrates betrachtete den Menschen nur in den gegebenen Verhältnissen, als wirkliches Individuum, Platon aber stieg zur Idee dessen auf, was der Mensch überhaupt und an sich seyn muſs, und eben so betrachtete er die Tugend, den Staat, die Natur u. a. nicht in ihrer veränderlichen Erscheinung, sondern in ihrem unwandelbaren, ewigen und nothwendigen Wesen. Diese Betrachtungsweise, die eigentlich speculative und dialektische, hatten die Eleatiker vor Platon herrschend gemacht; daher finden wir auch den Eleatismus in den eigentlich speculativen und dialektischen Gesprächen des Platon so vorwaltend, wie im Parmenides, Sophistes, Politikos u. a. Auch lag es in der organischen Bildung der gesammten griechischen Philosophie, daſs in der attischen Epoche die Philosophie in ihrer unbedingten Freithätigkeit und Lebendigkeit hervortreten muſste. In der ersten Epoche der griechischen Philosophie nehmlich, in der ionischen Naturspeculation, lebte der Geist, wie im Epos, ganz in der Betrachtung der unabhängig von ihm gebildeten und sich bildenden Natur, in der Anschauung des objektiven Universums, und in diesem Auffassen des äuſsern Lebens konnte er sich seines höheren, freithätigen Wesens nicht bewuſst werden; in der zweiten Epoche, in der italischen oder pythagoreischen Philosophie, entwand sich der Geist, wie in

der lyrischen Poesie, dieser Abhängigkeit vom äufsern Leben, und erhob sich zur freithätigen Selbsterkenntnifs; die attische Philosophie, als die dritte Epoche, trat dann, gleich dem Drama, in die Mitte der Anschauung (des Objektiven) und der Erkenntnifs (des Subjektiven) und versöhnte ihren Gegensatz, indem sie das Leben in seiner harmonischen Gesammtheit, in dem Wechselspiele des Geistes und der Natur, des Innern und Aeufsern oder der Freiheit und Nothwendigkeit, d. h., als sich selbst bildende und politisch gestaltende Menschheit, auffafste. Und was Sokrates in Beziehung auf den Menschen behauptete, dafs er nur in der freien Harmonie seines Wesens vollendet sey, indem er Tugend und Glückseligkeit, inneres und äufseres Leben, lebendig verknüpfte, dieses führte Platon in Beziehung auf das Leben überhaupt, also speculativ und eigentlich philosophisch, aus. Das Dramatische (das Freithätige und sich selbst Bildende) ist also nicht allein die äufsere Form, sondern auch der innere Geist des attischen Platonismus und der Platonischen Werke; daher man diese mit vollem Rechte philosophische Dramen nennen könnte *).

Demungeachtet dürfte die Vergleichung der Platonischen Gespräche mit den eigentlichen Dramen zu weit getrieben werden, wenn man mit dem Thrasyllos **) und Derkyllides ***) annehmen wollte, Platon habe seine Gespräche, so wie die Tragiker, nach Tetralogieen geordnet (s. *Diogenes Laert.* III, 56.): eine Ansicht, die auch *Samuel Petitus* (Miscell. III, 2.) gefafst hatte, welcher selbst das satyrische Drama (denn die Tetralogie bestand aus drei Tragödien und einem

*) S. *Wyttenbach.* Epist. ad Heusd. S. XLIV.

**) einem Platoniker, der zu Augustus und Tiberius Zeiten lebte, s. *Menag.* z. Diogen. Laert. III, 1. S. 133.

***) S. *Albinos* Isagog. §. 6. S. 129. Fisch.

satyrischen Drama) in den sogenannten maieutischen und peirastischen Gesprächen gefunden zu haben glaubte. Für eine Bestätigung der Thrasyllischen Anordnung der Gespräche könnte man dieses halten, dafs M. Terentius Varro (im sechsten Buche de lingua latina S. 88. T. I. Bip.) den Phädon, der nach des Thrasyllos Anordnung das vierte Gespräch der ersten Tetralogie ist, so anführt: Plato *in quarto* de fluminibus apud inferos quae sint, in heis unum Tartarum appellat: quare Tartari origo graeca. S. das. *Scaliger* Th. II. S. 197. und *P. Victorius* V. Lectt. XVIII, 2. S. 461. Und allerdings stehen der Euthyphron, die Apologie und der Kriton, ihre Aechtheit vorausgesetzt, mit dem Phaedon in der natürlichsten Verbindung, da sie sich auf die Anklage und Verurtheilung des Sokrates beziehen. Doch folgt daraus, dafs der Phädon der vierte Dialog genannt wird, keineswegs, dafs gerade der Euthyphron, die Apologie und der Kriton mit ihm zusammengestellt seyn müfsten; die Anordnung konnte, wie wir weiter unten sehen werden, auch diese seyn: Protagoras, Phaedros, Gorgias und Phaedon; nachdem aber der Euthyphron, die Apologie und der Kriton in die Reihe der ächten Gespräche des Platon aufgenommen waren, setzte man sie wegen ihrer Verwandtschaft von Seiten des Inhalts mit dem Phaedon in Verbindung; und so wurde die ursprüngliche Ordnung aufgehoben.

Betrachten wir aber die anderen Tetralogieen, so zeigt sich, wenn wir die Gespräche ausnehmen, die Platon selbst als zusammenhängende bezeichnet hat (wie den Theaetetos, Sophistes und Politikos, dann die Politia, den Timaeos und Kritias), in der Zusammenstellung der übrigen die gröfste Willkühr. Der Phaedros z. B., der unstreitig zu den ersten Gesprächen gehört, die Platon noch zu Sokrates Lebzeiten geschrieben hat, ist dem Phaedon, Kratylos, Theae-

tetos, Sophistes und Politikos nachgesetzt, und viele unächte sind mit den ächten in eine Reihe gestellt. Noch willkührlicher ist die Anordnung des S. Petitus, welcher selbst die Gespräche, die nach Platon's Erklärung Ein Ganzes ausmachen, in verschiedene Tetralogieen zerrissen hat. So stellt Petitus den Timäos in die vierte und die Politia in die neunte Tetralogie.

Doch so willkührlich die von Thrasyllos und S. Petitus gemachte Anordnung nach Tetralogieen seyn mag, so könnte es gleichwohl gegründet scheinen, dafs Platon mehrere seiner Gespräche nach Tetralogieen zusammengestellt habe, dafs aber die wahre Ordnung durch die untergeschobenen Gespräche verwirrt und der enge Zusammenhang der Gespräche aufgelöfst worden wäre; die Sage, dafs Platon seine Gespräche tetralogisch geschrieben oder zusammengestellt habe, konnte sich erhalten und den Thrasyllos eben bestimmt haben, die Gespräche wieder nach Tetralogieen zu ordnen, was ihm aber nicht gelingen konnte, da er das Aechte mit dem Unächten zusammenstellte. Was diese Ansicht mehr als wahrscheinlich macht, ist dieses. Der Theaetetos, Sophistes und Politikos machen zusammen Ein Ganzes aus, wie Platon selbst bezeichnet; der Schilderung des Sophisten und des Staatsmanns aber sollte die des Philosophen folgen, wie Platon selbst angiebt Politik. 257. A.; also machten diese vier Gespräche: der Theaetetos, der Sophist, der Politiker und der Philosoph Ein Ganzes aus, und könnten mit Recht eine Tetralogie genannt werden, um so mehr, da in ihnen das Tragische und Ernsthafte mit dem Komischen und Satyrischen verwebt ist, das Satyrische also nicht in einem besondern Gespräche hervorzutreten brauchte. Eben so gehören die Politia, der Timaeos und der Kritias zusammen, und auf den Kritias, der nicht vollendet ist, sollte der Hermokrates folgen (Kritias 108. A. C.); also haben wir hier wie-

der eine vom Platon selbst bezeichnete Tetralogie. Wir können daher diese zwei Tetralogieen aufstellen:

1) Theaetetos, Sophistes, Politikos und Philosophos;
2) Politia, Timaeos, Kritias und Hermokrates.

In den übrigen der gröfseren Gespräche, dem Parmenides, Kratylos und Philebos, so wie im Protagoras, Phaedros, Gorgias und Phaedon, findet sich keine Hindeutung auf einen Zusammenhang mit anderen; also könnte Platon jedes derselben für sich abgefafst haben. Die Idee der Tetralogie ist daher nicht schlechthin verwerflich, da sie durch die Andeutung des Platon selbst bekräftigt wird; nur wird sie zu weit ausgedehnt, wenn man alle vorhandene Gespräche des Platon tetralogisch ordnen und nach blofsem Gutdünken zusammenstellen will.

Weit weniger empfiehlt sich die Anordnung der Gespräche nach Trilogieen, welche der Grammatiker Aristophanes angenommen (*Diogen. Laert.* III, 61.), der in die erste Trilogie die Politia, den Timaeos und Kritias, in die zweite den Sophistes, Politikos und Kratylos, in die dritte die Gesetze, den Minos und die Epinomis, in die vierte den Theaetetos, Euthyphron und die Apologie, und in die fünfte den Kriton, Phaedon und die Briefe setzt, die anderen als einzelne und unzusammenhängende Gespräche betrachtend. Das Willkührliche und Unchronologische dieser Anordnung leuchtet von selbst ein, und der Gedanke widerspricht für sich schon der bestimmten Andeutung des Platon, dafs auf den Theaetetos, Sophistes und Politikos die Darstellung des Philosophen, also ohne Zweifel der Philosophos, folgen sollte, so wie auf die Politia, den Timaeos und Kritias der Hermokrates.

In eine scholastische Systematik wollte *Jean de Serres* (Serranus, dessen lateinische Uebersetzung dem griechischen Texte in der Stephanischen Ausgabe des Platon beigedruckt ist) die Platonischen Gespräche

einzwängen, indem er sechs Syzygien annahm, die erste bestehend aus den apologetischen Gesprächen (dem Euthyphron, der Apologie, dem Kriton und dem Phaedon), die zweite aus den propädeutischen (dem Theages, den Anterasten, und dem Theaetetos) und den antisophistischen (dem Sophistes, Euthydemos, Protagoras und dem kleineren Hippias), die dritte aus den logischen (dem Kratylos und Gorgias), die vierte aus den allgemein ethischen (dem Philebos, Menon und dem ersten Alkibiades) und den speciell ethischen (dem zweiten Alkibiades, dem Charmides, Lysis und Hipparchos) und den politischen (dem Menexenos, Politikos, Minos, der Politia, den Gesetzen und der Epinomis), die fünfte aus den physischen und metaphysischen oder theologischen (dem Timaeos, Kritias, Parmenides, Symposion, Phaedros und dem gröſseren Hippias), die sechste aus den Briefen und den unächten Dialogen. Diese Anordnung hat H. Etienne (Henric. Stephanus) in seiner Ausgabe befolgt; daher finden wir sie auch in dem Zweibrücker Abdrucke, dagegen die Gespräche in der Aldiner und den Baseler Ausgaben des Platon nach der Anordnung des Thrasyllos abgedruckt sind. Nicht nur macht das Methodische diese Anordnung des *de Serres* verwerflich, sondern auch deſshalb ist sie unstatthaft, weil auf die Zeitfolge der Gespräche und ihren ursprünglichen Zusammenhang (wie er zwischen dem Theaetetos, Sophistes und Politikos, und der Politia, dem Timaeos und Kritias statt findet) nicht die mindeste Rücksicht genommen ist. Anderes hieher gehöriges s. b. *Harles* zu Fabric. Bibl. graec. T. III. S. 70.

Betrachten wir die anerkannt ächten gröſseren Gespräche, folgen wir den Andeutungen des Platon, ohne ihnen eine eigne Ansicht unterzulegen, und gehen wir vom Gewisseren zum Ungewissen über, so ordnen sie sich, wenn wir die zusammengehörigen, den Theaete-

tos, Sophistes und Politikos, und die Politia, den Timaeos und Kritias in Verbindung setzen, sehr leicht und von selbst. Der Theaetetos, Sophistes und Politikos unterscheiden sich auf das bestimmteste von der Politia, dem Timaeos und Kritias, so wie vom Protagoras, Phaedros, Gorgias, Phaedon, Symposion und Philebos; ihre Form und Abzweckung ist rein dialektisch (Politikos 285. D: *Τί δ' αὖ, νῦν ἡμῖν ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις ἕνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον, ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι;*). Ueberdies finden wir einen durch diese Gespräche hindurch gehenden persiflirenden Parallelismus der eleatischen und herakliteischen Philosophie; und in dieser Hinsicht schliefsen sich der Kratylos und Parmenides an sie an. Diese Gespräche bilden daher eine eigne Reihe. Der Theaetetos bezieht sich ferner so bestimmt auf des Sokrates Verurtheilung und Tod, und mehrere Ausführungen sind so unzweideutige Apologieen des Sokrates, dafs er nicht lange nach dessen Tode geschrieben seyn kann. Das Gespräch wird zu Megara (142. C.) von einem Diener des Euklides, des Gründers der megarischen Schule, vorgelesen, zu der Zeit, als Theaetetos verwundet aus dem Kampfe bei Korinth getragen wurde; also fällt die Zeit der Abfassung in die Epoche des korinthischen Kriegs, Olymp. 96, 3. oder 4. (394 oder 393 v. Chr.), 5 oder 6 J. nach dem Tode des Sokrates, zu welcher Zeit Platon wahrscheinlich noch zu Megara sich aufhielt, weil das Gespräch beim Euklides in Megara vorgelesen wird. Dieses giebt uns selbst den besten Aufschlufs über das Dialektische und zum Theil Sophistische, absichtlich Schwerfällige und Künstliche, das in den Gesprächen dieser Reihe so vorherrschend ist; denn die Megariker waren, wie bekannt, Anhänger des Eleatismus, der eben defshalb in diesen Gesprächen vorwaltet, und zwar des vom Zenon dialektisch ausgebildeten. Man könnte daher auch diese Gesprä-

che zur Unterscheidung von den übrigen die megarischen nennen. Von diesen Gesprächen nun sind sowohl in Rücksicht des Inhalts als der Form die anderen wesentlich verschieden; und vergleichen wir die letzteren unter sich selbst, so ergiebt sich wieder unter ihnen eine Verschiedenheit. Einige von ihnen sind nehmlich rein wissenschaftliche Darstellungen und verrathen den bestimmten Zweck, den vorliegenden Gegenstand so vollständig und gründlich als möglich, ohne störende Einmischungen, vorzutragen; auch charakterisiren sie sich durch deu ruhigen und ernsten Ton, den schön gehaltenen, gediegenen Vortrag und die künstlerische Besonnenheit, welche, stets den wissenschaftlichen Zweck vor Augen habend, alles entfernt, was ihm nachtheilig seyn kann. Alles dieses deutet auf das reifere, zugleich ruhigere und contemplativere Alter hin. Zu diesen Gesprächen gehören der Philebos, das Symposion, die Politia, der Timaeos und der Kritias. Dieses sind demnach die letzten Werke des Platon, was auch durch mehrere Angaben bestätigt wird, wie durch diese, daſs man nach Platon's Tode den Anfang der Politia auf der Wachstafel verbessert gefunden hat (ein Beweis, daſs sich Platon mit der Umarbeitung oder letzten Feile dieses seines Meisterwerks noch im späten Alter beschäftigte); der Kritias ist ferner wahrscheinlich von Platon selbst unvollendet gelassen und der im Kritias angekündigte Hermokrates gar nicht angefangen worden.

Von den unbezweifelt ächten Gesprächen sind noch übrig der Protagoras, Phaedros, Gorgias und Phaedon. Diese unterscheiden sich von den dialektischen und den rein wissenschaftlichen dadurch, daſs sie sich sämmtlich auf den Sokrates beziehen; daher in ihnen das Historische, Politische oder auch rein Sokratische vor dem Wissenschaftlichen vorherrschend ist, wie im Protagoras, Phaedros, Gorgias und selbst im Phaedon, der,

ob er gleich höheren, speculativen Geistes ist, doch unmittelbar auf den Sokrates sich bezieht; denn er ist die Apotheose dieses Weisen. Ueberdies nehmen wir in den genannten Gesprächen überall die regere, üppigere Phantasie der Jugend wahr, wenn wir auch, absehend von dem inneren Geiste, nur die dramatische Form berücksichtigen. In ihnen waltet demnach das poetische und dramatische (ironische und mimische) Leben so sehr vor, als es in den letzten Erzeugnissen der Platonischen Muse hinter den Ernst der Wissenschaftlichkeit zurücktritt. Der Protagoras, Phaedros und Gorgias sind ohne Zweifel noch zu Sokrates Lebzeiten und der Phaedon gleich nach Sokrates Tode geschrieben worden.

Wir haben sonach drei Reihen Platonischer Gespräche:

1) Sokratische, in denen das Poetische und Dramatische vorherrschend ist: *Protagoras*, *Phaedros*, *Gorgias* und *Phaedon*;

2) dialektische, in denen der dialektische Scharfsinn hervortritt und von der poetischen Anschaulichkeit sich so weit entfernt, daſs er nicht selten in Dunkelheit und künstliche Verflochtenheit übergeht: *Theaetetos*, *Sophistes*, *Politikos*; *Parmenides* und *Kratylos*; und

3) rein wissenschaftliche oder sokratisch-platonische, in denen sich das Poetische und Dialektische (der Geist der ersten und der zweiten Reihe) durchdringen: Anschaulichkeit und Klarheit haben sie mit den Gesprächen der ersten Reihe gemein, das Speculative und Dialektische mit denen der zweiten. Dahin gehören der *Philebos*, das *Symposion*, die *Politia*, der *Timaeos* und *Kritias*.

In den Gesprächen der ersten Reihe lebte Platon noch ganz in der Sokratik; hier hatte er den Zweck, die Sokratik gegen die verderblichen Grundsätze der

damaligen Sophisten (Protagoras), Redner nnd Schriftsteller (Phaedros) und Politiker (Gorgias) geltend zu machen, und im Gegensatze zu ihr nicht nur ihre Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit (die Redekunst z. B. ist blofse ἐμπειρία und ἄλογος τριβή), sondern auch ihre Schädlichkeit zu zeigen. In der zweiten Reihe führt er die Sokratik auf die anderen, eigentlich speculativen Systeme zurück, die er mit sokratischem Geiste prüft, um die sokratische, an sich populäre Lehre zur Würde der ächt philosophischen zu erheben. Hier befand sich Platon in Widerspruch mit den andern Schülern des Sokrates, welche die Sokratik theils ohne philosophischen Geist aufgefafst hatten, theils in ein äufseres philosophisches Gewand einzuhüllen suchten, indem sie dieselbe auf eine rohe und unwissenschaftliche Weise mit den Lehrsätzen anderer Philosophen vermischten, wie die Megariker thaten, welche die Sokratik zu eleatisiren suchten. Daher die Persiflage und Polemik in diesen dialektischen Gesprächen, die keinen andern Zweck hat, als diesen, das Gebiet der Philosophie säubernd zu durchwandeln und das Unkraut gleichsam auszurotten, um auf reinem Boden den edlen Baum der ächten Philosophie pflanzen zu können. Was durch die zweite Reihe der Gespräche vorbereitet war, wird in der dritten ausgeführt; darum treten hier die rein wissenschaftlichen Gespräche auf. Die zur ersten Reihe gehörigen fallen, den Phaedon ausgenommen, in die Lebenszeit des Sokrates; die der zweiten in die Zeit, wo sich Platon in Megara aufhielt, also in die 96te Olympiade und darüber hinaus; die der dritten in die spätere Lebenszeit des Platon. Die genaueren Bestimmungen werden wir finden, wenn wir die Gespräche einzeln betrachten.

Unter den gröfseren, unbestrittenen Gesprächen des Platon können drei darauf Anspruch machen, zuerst von ihm verfafst zu seyn, der Phaedros, Prota-

goras und Parmenides. Der Phaedros hat das Zeugnifs des Alterthums für sich, da mehrere dieses Gespräch für das erste hielten. So berichtet *Diogenes* III, 58., Euphorion und Panaetios hätten den Phaedros für das erste Werk des Platon gehalten: λόγον δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Doch finden wir das Erotische, worauf sich das μειρακιῶδες πρόβλημα ohne Zweifel bezieht, auch im Symposion, welches keines der jugendlichen Gespräche des Platon seyn kann, wie wir unten sehen werden. *Olympiodoros* (S. 78.) sagt: ὅτι δὲ τοὺς διθυράμβους ὁ Πλάτων ἤσκητο, δῆλον ἐκ τοῦ Φαίδρου τοῦ διαλόγου, πάνυ πνέοντος τοῦ διθυραμβώδους χαρακτῆρος, ἅτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράψαντος διάλογον, ὡς λέγεται. Allein aus der poetischen und dithyrambischen Begeisterung, die im Phaedros herrschend ist, läfst sich kein sicherer Schlufs machen, um so weniger, da Platon selbst andeutet, dafs das Poetische und Mythische nur des Phaedros wegen gewählt sey (s. Phaedr. 257. A. 258. E. 259. A ff.); daher es ihm nicht ganz Ernst damit seyn konnte. Den Parmenides könnte man für einen Jugendversuch des Platon in der eleatischen Dialektik halten, wobei er vorzüglich die Gespräche des Zenon, auf die er selbst so bestimmt hinweist (Parm. 127. C.), vor Augen gehabt habe. Dann müfste der Parmenides, als das erste Gespräch des Platon, vor dem Protagoras und Phaedros, also vor der 93ten Olymp. (von 408 v. Chr.), geschrieben seyn; diesem widerspricht aber die Erwähnung der dreifsig Herrscher (Olymp. 94, 1. 404 v. Chr.) S. 127. D: Ἀριστοτέλη, τὸν τῶν τριάκοντα γενόμενον (Vergl. *Xenophon's* griech. Gesch. II, 3. 2. 46.). Ueberdies hängt der Parmenides, der ganz eleatisch-dialektisch ist, mit den dialektischen Gesprächen der zweiten Reihe, dem Theaetetos, Sophistes und Politikos, wesentlich zusammen and ist als ihre Ergänzung zu betrachten, wie

wir unten zeigen werden. Wir nehmen daher aus Gründen, die wir sogleich entwickeln werden, den Protagoras als das erste Gespräch an. *)

A. Aechte Gespräche des Platon.

Erste Reihe: Sokratische.

1. *Protagoras.*

Sokrates erzählt. Hippokrates, des Apollodoros Sohn, eilt, da er den Abend zuvor von der Ankunft des Protagoras gehört, in der Frühe zum Sokrates hin und bittet diesen, ihn beim Protagoras als zukünftigen Schüler aufzuführen. Sokrates begiebt sich mit ihm zum Kallias, dem Sohne des Hipponikos, bei welchem Protagoras mit mehreren anderen Sophisten eingekehrt war, und trägt diesem des Hippokrates Wunsch, sein Schüler zu werden, vor. Sokrates fragt den Protagoras, ob er es für besser halte, allein oder in Gegenwart der anderen dieses zu besprechen, und Protagoras ergreift die Gelegenheit, in einer weitläuftigen Rede von dem Neide und der Misgunst zu sprechen, denen die Sophisten ausgesetzt seyen; um diesen zu entgehen, hätten sich schon die weisesten Män-

*) Um den Leser selbst in den Stand zu setzen, die Tendenz und den Geist jedes Gesprächs zu würdigen und alle Einseitigkeit in der Auffassung und Beurtheilung zu entfernen, geben wir von jedem Gespräche eine kurzgefaſste Inhaltsanzeige, und fügen dann unsere Bemerkungen hinzu, wobei wir besonders diejenigen Momente hervorheben werden, welche bei der Beurtheilung der Tendenz des Gesprächs und bei der Anweisung der Stelle, die ihm in der Reihe der übrigen gebührt, vorzüglich berücksichtigt werden müssen.

ner des Alterthums, Orpheus, Musaeos, Homeros und Hesiodos, so wie die geschicktesten Künstler der neueren Zeit andere Namen beigelegt, um ihre so viel Neid erregende Sophistik damit zu bemänteln; er selbst aber habe sich in der Ueberzeugung, dafs es doch nicht verborgen bleibe, immer freimüthig für einen Sophisten und Lehrer der Tugend ausgegeben (bis 317. C.). Auf des Kallias Vorschlag wird eine Sitzung veranstaltet, um diesen Gegenstand weiter zu erörtern. Sokrates trägt des Hippokrates Angelegenheit von neuem vor, und wendet sich mit der Frage an den Protagoras, was Hippokrates durch seinen Unterricht gewinnen werde. *Protag.* Von Tag zu Tag wird er besser werden. *Sokr.* Worin? *Protag.* In der klugen Besorgung des Hauswesens und der Angelegenheiten des Staats. Sokrates wendet ein, er halte die Politik nicht für lehrbar, wie die anderen Künste; auch gebe es darin keine Lehrer; derselben Meinung sey das gesammte athenäische Volk, welches in Berathschlagungen über Gegenstände der Kunst nur die Künstler zu Rathe ziehe, in den Staatsangelegenheiten aber jedem, ohne Unterschied des Standes und der Kunst, die er treibe, seine Stimme zu geben erlaube; ferner habe noch keiner der weisesten Staatsmänner seine Kunst einem andern mittheilen können. Darum halte er dafür, dafs die Tugend nicht lehrbar sey (— 320. B.). Protagoras (statt seine Behauptung zu beweisen, dafs er ein Lehrer der Tugend und die Tugend lehrbar sey) erzählt darauf ein Mährchen von der Entstehung und Bildung der sterblichen Wesen. Da Epimetheus alles unter die Thiere ausgetheilt und für den Menschen nichts übrig gelassen hatte, so entwendete Prometheus dem Hephaestos und der Athene das Feuer, mit diesem die Kunstweisheit, und begabte die Menschen damit, so dafs sie in den Stand gesetzt wurden, sich alles zur Bequemlichkeit des Lebens erforderliche zu berei-

ten. Die Menschen lebten aber noch zerstreut, weil es keine Städte gab; dem Anfalle der wilden Thiere daher ausgesetzt, wurden sie vertilgt. Um sich zu retten, gründeten sie Städte. Das Zusammentreten in Gemeinheiten aber hatte, da sie noch nicht im Besitze der Staatskunst waren, die gegenseitige Beleidigung zur Folge; von neuem zerstreut, giengen sie wieder zu Grunde. Endlich erbarmte sich Zeus der mühseligen Sterblichen, und liefs, um ihre Gesellschaft durch das Band der Freundschaft zu verknüpfen, die Scham und die Gerechtigkeit durch Hermes zu ihnen führen, und zwar mufste Hermes beide unter alle gleichmäfsig vertheilen (— 322. D.). Darum, setzt Protagoras hinzu, macht jeder Anspruch auf Gerechtigkeit und bürgerliche Tugend, und für wahnsinnig würde man den erklären, der sich selbst ungerecht nennte. Gleichwohl halten die Menschen die Gerechtigkeit und Tugend nicht für eine Gabe der Natur oder eine Gunst des Zufalls, sondern für etwas durch Unterricht, Fleifs und Uebung erst zu erwerbendes; denn sie ermahnen und züchtigen den Bösen und Ungerechten, um ihn zu bessern, was sie doch bei Menschen nicht thun, die ein natürliches oder zufällig entstandenes Gebrechen an sich haben. Die Tugend ist dasjenige, was jeder Bürger besitzen mufs, wenn es einen Staat geben soll, und was jeder in seinen Verrichtungen, wenn sie gut seyn sollen, zu befolgen hat. Der Einwurf, dafs die weisesten Staatsmänner weder ihre eigenen Söhne noch auch andere durch Unterricht zur Tugendhaftigkeit bilden, da sie doch dieselben in allem, was nur lehrbar ist, unterrichten lassen, ist unstatthaft; denn undenkbar ist es, dafs sie ihre Söhne in dem unterrichten lassen, auf dessen Unkunde keine Strafe gesetzt ist, für ihre Tugendbildung aber keine Sorge tragen sollten, da den hierin Vernachlässigten Verbannung, Einziehung der Güter, der

Tod und oft selbst der Untergang ihrer Familie als Strafe nachfolgt. Nein, von der ersten Kindheit an, sobald nur der Verstand erwacht ist, zeigen Vater, Mutter und andere dem Knaben das Rechte und Unrechte, das Gute und Böse an; folgt er der Lehre und Ermahnung nicht, so sucht man ihn durch Drohung und Züchtigung zu bessern; eben dasselbe bezweckt der Unterricht in der Schule beim Sprach- und Musikmeister. Tritt dann der Jüngling in das öffentliche Leben über, so mangelt es ihm auch hier nicht an Vorschriften; denn er mufs die Gesetze des Staats befolgen, deren Uebertretung ebenfalls bestraft wird. Der Umstand endlich, dafs die Söhne der trefflichsten Staatsmänner nicht immer gute Menschen sind, ist einzig aus der natürlichen Anlage zu erklären; so wird ja oft auch der Sohn eines trefflichen Künstlers ein schlechter Künstler, der Sohn eines schlechten dagegen ein trefflicher. Wollten wir ferner den Menschen, den wir in unserm gebildeten Staate ungerecht nennen, mit den Wilden vergleichen, die ohne Bildung, Gesetze und Staatsverfassung leben, so würde es sich zeigen, dafs er, gegen diese gehalten, noch gerecht ist und gleichsam ein Meister in der Tugend. Eben dieses, dafs man unter gebildeten und gerechten Menschen zu leben gewohnt ist, macht, dafs man die Tugend und ihre Lehrer, die man doch überall findet, aus spröder Verachtung nicht erkennen will. — Und für einen solchen Lehrer giebt sich Protagoras wiederholt aus, mit dem Beisatze, dafs er den Lohn, den er von seinen Schülern fordere, wohl verdiene, und dafs derselbe, nach ihrer eignen Meinung, noch zu gering sey (— 328. D.). — Sokrates belobt den Protagoras wegen seiner Rede und der ihm eigenthümlichen, den Rednern aber fremden Fähigkeit, so wohl die Fragen anderer kurz und bündig zu beantworten, als auch selbst fragend die Antwort des anderen abzuwarten und an-

zuhören, und erklärt ihm dann seinen Wunsch, darin von ihm belehrt zu werden, worin er noch zweifelhaft sey, ob nehmlich die Gerechtigkeit, Besonnenheit und andere von ihm in der Rede angeführte Tugenden Theile der einen Tugend, oder ob sie nur Bezeichnungen einer und derselben Sache seyen (329. C.). *Protag.* Sie sind Theile der einen Tugend. *Sokr.* Sind sie von einander verschieden, wie die Theile des Gesichts, oder sich und dem Ganzen gleich, und nur der Gröfse nach verschieden, wie die Theile des Goldes? *Protag.* Sie sind so verschieden, wie die Theile des Gesichts. *Sokr.* Hat jeder nur einen Theil und den andern nicht, oder hat er mit dem einen auch die übrigen? *Protag.* Jeder hat nur einen besondern Theil. *Sokr.* Also hat wohl jeder Theil auch sein besonderes Vermögen, so wie die Theile des Gesichts? *Protag.* Ja. *Sokr.* Wenn nun jeder Theil vom andern verschieden ist, so ist die Gerechtigkeit nicht heilig und die Heiligkeit nicht gerecht. — Protagoras, in Verlegenheit gesetzt, erklärt sich endlich dahin: so wie die entgegengesetztesten Dinge einige Aehnlichkeit unter sich haben, so ist auch die eine Tugend der andern zwar nicht ähnlich, hat aber doch etwas der andern ähnliches an sich. *Sokr.* Sollen das Gerechte und Heilige nur eine geringe Aehnlichkeit unter sich haben? *Protag.* Das eine ist dem andern weder ganz noch um ein geringes ähnlich (332. A.). — Sokrates bricht davon ab, da sich Protagoras nicht bereitwillig zeigt, ihm weiter zu antworten, wirft aber die Frage auf, ob nicht jedes nur ein Entgegengesetztes habe, wie das Schöne das Häfsliche, das Gute das Böse u. s. w. Protagoras bejaht es. *Sokr.* Wenn nun jedes nur ein Entgegengesetztes hat, so ist der Weisheit z. B. die Thorheit entgegengesetzt; nach der früheren Behauptung aber, welche die Theile der Tugend als von sich verschieden und einander unähnlich setzte, wäre der Weisheit auch die Besonnen-

heit als verschiedener Theil der Tugend entgegengesetzt. Wie stimmt dieses zusammen? Sollen wir die Weisheit und Besonnenheit für eins und dasselbe erklären, wie verhält sich dann die Besonnenheit zur Gerechtigkeit? Kann der Ungerechte besonnen handeln? *Protag.* Allerdings. *Sokr.* Besonnen Handeln ist dann sich wohl berathen? *Protag.* Ja. *Sokr.* Berathen sich die Menschen wohl, wenn sie sich gut dabei befinden, oder wenn übel? *Protag.* Wenn sie sich gut dabei befinden. *Sokr.* Was nennst du gut? Wohl das dem Menschen Nützliche? *Protag.* Ich nenne etwas gut, auch wenn es dem Menschen nicht nützlich ist (333. E.). — Protagoras zeigt sich wieder unwillig und sträubt sich gegen das Antworten; daher wirft Sokrates, um ihm wieder Muth zu machen, in ganz sanftem Tone die leichte Frage auf, ob er das gut nenne, was keinem Menschen oder was überhaupt nicht nütze. Protagoras ergreift diese Gelegenheit und zählt in einer weder zur Sache gehörigen noch etwas bestimmenden Rede verschiedene Dinge auf, die dem einen nützlich, dem andern schädlich seyen (334. C.). Jubelnder Beifall der Versammlung. Sokrates bittet ihn, sich in der Unterredung der Kürze zu befleißigen, weil er so vergessen sey, daß ihm bei weitläufigen Antworten das Zuvorgesagte entfalle; und da Protagoras zu verstehen giebt, er werde so antworten, wie es ihn gut dünke, so erklärt er, daß er die Unterredung nicht fortsetzen könne, weil er keine Zeit habe, lange Reden anzuhören. Kallias hält ihn zurück, auch Alkibiades, der sich des Sokrates gegen den Kallias annimmt. Kritias schlägt vor, unparteiisch und gemeinschaftlich beide zu bitten, die Unterredung doch nicht in der Mitte abzubrechen. Dieses faßt Prodikos auf und erklärt sich über den Unterschied der Wörter gemeinschaftlich, gleich u. a. Gegen den Vorschlag des Hippias, einen Kampfrichter zu wählen, der dafür

wache, dafs jeder in seinen Reden das gehörige Mass halte, erinnert Sokrates, dieses sey entehrend für den Protagoras, als den weisesten unter ihnen; denn der Aufseher müfste doch, wenn er sein Geschäft ordentlich verrichten sollte, nach der Meinung der Wählenden wenigstens, weiser seyn, als Protagoras. Um die Unterredung aber fortzusetzen, erbietet er sich, dem Protagoras das Fragen zu überlassen und ihm so zu antworten, wie er glaube, dafs man antworten müsse; darauf solle Protagoras wieder auf seine Fragen antworten. — Protagoras erklärt die Auslegung der Dichter für einen wesentlichen Theil der Bildung, und legt dem Sokrates das Gedicht des Simonides auf den Skopas vor, worin das wahrhaft Gute geschildert wird. Im Eingange desselben heifst es: schwer ist es, wahrhaft gut zu werden, und doch wird im Folgenden des Pittakos Ausspruch, schwer ist es edel zu seyn, getadelt. Hier, sagt Protagoras, widerspricht sich der Dichter. Sokrates läfst ihn durch den Prodikos widerlegen, der werden und seyn unterscheidet. Dann, entgegnet Protagoras, ist der Dichter noch lächerlicher, wenn er das gut Werden für schwer hält, das gut Seyn aber, das schwierigste von allem, für leicht. Vom Sokrates aufgereizt, kommen die Sophisten hinter einander. Darauf erbietet sich Sokrates, dem Protagoras eine Probe von seiner Fähigkeit in Erklärung der Dichter abzulegen, und beginnt (342. A.) mit der Schilderung der Lakedämonier und Kreter, als der ältesten Philosophen, die aber ihre Weisheit in Tapferkeit und Gymnastik verkleiden. Die Lakedämonier, sagt er, finden viele Nachahmer in den andern Städten, die ihr Aeufseres (die eingeschlagenen Ohren, die Kampfriemen, die kurzen Mäntel u. a.) annehmen; solcher Afterphilosophen aber entledigen sich die Lakedämonier, so oft sie sich ungestört mit ihren Sophisten unterreden wollen. Das Eigenthümliche der la-

konischen Weisen ist die Kürze, Gedrängtheit und das Treffende ihrer Reden, das man auch in jenen Sprüchen der sieben Weisen von Hellas findet, zu denen der Spruch des Pittakos gehört: schwer ist es gut zu seyn. Simonides, der nach dem Ruhme der Weisheit strebte, suchte in jenem Gedichte auf den Skopas diesen Spruch zu widerlegen. Der Sinn des ganzen Gedichts ist daher: ein vollkommen guter Mann zu werden ist wahrhaft schwer, aber doch möglich, hingegen vollkommen gut zu seyn und es unveränderlich zu bleiben, übersteigt des Menschen Kraft und kömmt allein den Göttern zu; denn der Gute kann durch Unglücksfälle (Krankheit, Vergessenheit u. a.) auch schlecht werden, der Schlechte dagegen ist immer schlecht. Das gut Seyn also kömmt nur den Göttern zu, so wie das schlecht Seyn den Schlechten, das Werden aber sowohl dem Guten, der zuvor schlecht war, als dem Schlechten, der zuvor gut war (— 347. A.). — Hippias will auch seine Rede über das Gedicht vortragen, Alkibiades aber bittet ihn, jetzt, der Verabredung gemäfs, den Protagoras und Sokrates das Gespräch fortsetzen zu lassen. Sokrates überläfst dem Protagoras die Wahl, zu fragen oder zu antworten, erinnert aber, dafs man nicht mehr Gedichte zum Gegenstande der Unterredung wählen, sondern aus sich selbst schöpfend das Gespräch fortsetzen möchte. Protagoras weigert sich, die Unterredung fortzuführen, doch mufs er endlich den Bitten der andern nachgeben. Durch Lobsprüche weifs ihn Sokrates wieder zu gewinnen, indem er erklärt, am liebsten unterhalte er sich mit ihm, um von ihm belehrt zu werden; dann wirft er die Frage auf, ob die Tugenden nur verschiedene Benennungen einer Tugend seyen, oder jede, von den anderen verschieden, ein besonderes Vermögen besitze. Protagoras erwiedert, die Tapferkeit ausgenommen, seyen sich die Tugenden ähnlich; Tapfer-

keit nehmlich und Muth fänden sich sehr häufig auch bei den ausgelassensten und ungerechtesten Menschen. Die Frage des Sokrates, ob die einer Sache Kundigen sie mit gröfserem Muthe unternehmen, als die Unkundigen, bejaht Protagoras und erklärt diejenigen, die etwas, ohne Kenntnifs davon zu haben, dreist beginnen, nicht für tapfer oder muthig, sondern für tollkühn. Daraus folgert Sokrates, dafs die Tapferkeit mit der Weisheit Eins sey, also den andern Tugenden nicht entgegengesetzt werden könne. Protagoras unterscheidet zwischen Tapferkeit und Dreistigkeit, und will die Unterredung von diesem Gegenstande wegleiten; Sokrates aber wirft die Frage auf (351. B.), ob er das angenehme Leben gut und das unangenehme böse nenne. Nicht alles angenehme ist gut, erwiedert Protagoras, so wenig als alles schmerzliche böse ist. *Sokr.* Ich frage, ob das mit Vergnügen Verbundene oder es Bewirkende, also ob das Vergnügen selbst gut ist. Protagoras giebt keine Antwort und erbietet sich nur, dieses weiter zu untersuchen. Darauf fragt Sokrates (352. B.), ob ihm die Erkenntnifs auch so, wie den meisten Menschen, als etwas niederes und blofs dienendes erscheine, oder im Gegentheil als das Kräftige und Herrschende. *Protag.* Die Erkenntnifs oder Weisheit ist das Mächtigste von allem. *Sokr.* Und doch finden wir, dafs selbst diejenigen, die das Beste sehr wohl erkennen, nicht darnach handeln, indem sie erklären, dafs sie Lust oder Schmerz anders zu handeln zwinge; womit sie andeuten, dafs die Lust oder das Angenehme etwas böses sey. Das Angenehme können sie aber doch nicht wegen des Vergnügens, das es in der Gegenwart gewährt, böse nennen, sondern nur wegen der schlimmen Folgen (als Krankheit, Armuth u. dgl.), so wie sie das Gute, wenn es mit Unlust oder Schmerz verbunden ist, defshalb peinlich nennen, in Rücksicht auf die wohlthätigen Folgen

aber gut. Die Menschen beziehen also alles auf Lust und Unlust als den endlichen Erfolg, und dadurch, dafs sie etwas in Beziehung auf die erste gut, in Beziehung auf die letztere böse nennen, erklären sie die Lust selbst für das Gute und die Unlust für das Böse. Beide wägen sie gegen einander ab und berechnen sie nach ihrem Erfolge; das Vergnügen z. B. nennen sie schlimm, das uns gröfserer Lust, als die gegenwärtige ist, beraubt, oder das uns Schmerzen verursacht, die gröfser sind, als die in ihm enthaltene Lust; den Schmerz aber gut, der von gröfserem Schmerz befreit, als der gegenwärtige ist, oder ein Vergnügen schafft, das gröfser ist, als die gegenwärtige Unlust. Auf diese Weise mufs auch jene Behauptung, der Mensch handle böse, das Gute wohl erkennend, aber von Lust beherrscht, auf das Verhältnifs des Guten zum Bösen bezogen und so verstanden werden, dafs der so Handelnde statt eines kleineren Guten ein gröfseres Uebel erwähle. Dieses alles beruht demnach auf Vergleichung des Angenehmen und Unangenehmen in Rücksicht auf das Mehr oder Weniger, Gröfsere oder Kleinere, Nahe oder Ferne. So wie nun die Mefskunst die Gröfse und Kleinigkeit der Körper nach der Wirklichkeit, nicht nach dem trügerischen Scheine, bestimmt, so könnte auch nur eine Kunst oder Wissenschaft das Gute und Böse oder Angenehme und Unangenehme in Rücksicht auf ihr gegenseitiges Verhältnifs bestimmen; folglich wäre die Erkenntnifs und Wissenschaft das Höhere, welches die Lust so wie alles übrige bestimmte und beherrschte. Der Satz also, der Mensch handelt, das Gute erkennend, doch böse, von Lust beherrscht, kann nur dieses bedeuten: der Mensch handelt böse aus Mangel an Erkenntnifs oder Wissenschaft, und von Lust sich beherrschen lassen heifst nichts anderes, als, aus Unwissenheit und Unverstand ein kleineres Gut statt des gröfseren

wählen, sich selbst beherrschen aber weise seyn. Der Verständige wird demnach immer zwischen dem Guten und Bösen richtig zu wählen wissen und nie unter zwei Uebeln das gröfsere statt des kleineren ergreifen; auch wird niemand freiwillig das Böse wählen und es aufsuchen, wenn er es für böse hält; des Protagoras Behauptung also, dafs die Tapferkeit von den anderen Tugenden verschieden sey, weil oft die unwissendsten, ungerechtesten und ausgelassensten Menschen die muthigsten seyen, kann nicht statt finden, weil niemand das, was er für furchtbar und gefährlich hält, freiwillig unternimmt. *Protag.* Doch unterscheiden sich der Tapfere und der Feige darin, dafs dieser vor dem sich scheut, was der Tapfere unternimmt, z. B. vor dem Kriege. *Sokr.* In den Krieg gehen ist doch schön, folglich gut und angenehm, da das Gute und Angenehme Eins sind; also kann der Feige nur aus Unverstand und Unkenntnifs dessen, wovor er sich scheut und was er für furchtbar oder schlimm hält, da es doch gut und schön ist, feige handeln. Die Tapferkeit gründet sich folglich auf richtige Erkenntnifs des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren, die Feigheit auf Unkenntnifs; ist aber dieses, so ist die Tapferkeit Weisheit, die Behauptung sonach falsch, dafs die unverständigsten Menschen die tapfersten seyen (360. D.). — Des Protagoras Unwillen sucht Sokrates wieder zu besänftigen, indem er erklärt, der Zweck seiner Untersuchung sey blofs dieser, zu finden, ob die Tugend lehrbar sey oder nicht. Ist sie, setzt er hinzu, Erkenntnifs oder Wissenschaft, wie oben behauptet wurde, so ist sie ohne Zweifel lehrbar, und sowohl Sokrates als Protagoras widersprechen sich, jener, weil er zuerst behauptete, sie sey nicht lehrbar und doch später sie für Erkenntnifs erklärte, und dieser, weil er sie zuvor für lehrbar er-

klärte, und jetzt nicht zugeben will, dafs sie Erkenntnifs sey. —

So endet das Gespräch damit, dafs Sokrates den Sophisten in Widerspruch mit sich selbst darstellt, also vom Lehrer der Tugend zeigt, dafs er nicht einmal weifs, was das ist, für dessen Lehrer er sich ausgiebt. Die Sophistik ist hier in ihrer gänzlichen Nichtigkeit aufgedeckt, und zwar sowohl in materieller, als in formeller Hinsicht; der allgepriesene, wie ein Gott verehrte *) und mit seiner Kunst selbst prahlende Protagoras erscheint als das vollkommne Gegentheil von dem, wofür er sich ausgiebt, da er weder Erkenntnifs von dem hat, was er zu lehren behauptet, noch auch Methode des Vortrags besitzt; denn die Form der wissenschaftlichen Untersuchung und Mittheilung ist ihm ganz unbekannt. Was er weifs und vorträgt, sind Gemeinsprüche oder Erfahrungssätze, die er willkührlich zusammenstellt, ohne von einer wissenschaftlichen Idee geleitet zu seyn, die er ferner beliebig anwendet und bald so bald anders dreht; die Art seines Vortrags aber ist von allem Forschungsgeiste so entblöfst und von der sokratischen Tendenz, die Ideen im Gemüthe der andern zu erregen, dafs sie sich freithätig entwickeln, so weit entfernt, dafs sie nichts als eitle Wortmacherei ist, darauf ausgehend, von der geistlosen Menge, die den Ernst der wissenschaftlichen Untersuchung scheut und für philosophische Darstellung keinen Sinn hat, bewundert zu werden; man vergl. die erste Rede des Protagoras 320. C ff., seine Erklärang des Nützlichen 334. A ff., die Probe seiner Erklärungsweise der Dichter 338. E ff.

Das Gespräch hat also weder einen positiv philosophischen Zweck, etwa den, zu zeigen, was die Tu-

*) S. Theaetet. 161. C. 179. A. Polit. X, 600. C.

gend sey, ob sie lehrbar sey u. dgl. — denn nirgends wird die Untersuchung zu einem bestimmten Resultate hingeführt —, noch auch einen blofs formellen, etwa den, im Gegensatze zum sophistischen Vortrage „die sokratische Gesprächsform als die eigenthümliche Form der ächt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen“, wie Schleiermacher meint (Uebersetz. Th. I. B. I. S. 228.), sondern, wie immer bei Platon, treten Stoff und Form gleichmäfsig hervor, weil sie beide mit und durch einander gesetzt sind und aus einem Principe, der geistigen Ansicht und der philosophischen Tendenz, hervorfliefsen. Der ächte Forscher wird eben so, wie er in sich selbst das Wahre ergründet und freithätig entwickelt, auch in andern es zu erwecken suchen; also ist der Charakter und die Form seiner Forschung und Mittheilung freithätige Erzeugung, so wie sie im dialogischen Vortrage des Sokrates hervortritt. Also nicht die ächte Methode allein wollte Platon gegen das Unmethodische und lediglich Empirische der Sophisten geltend machen, sondern zugleich den Geist der ächten Forschung andeuten, auf welchem eben die lebendige Methode der Untersuchung und Mittheilung entspringt.

Das Gespräch ist rein sokratisch und zwar sokratisch-polemisch, das heifst, ironisch in Beziehung auf die Sophistik; denn wir finden in ihm noch nichts von dem, wodurch Platon den Sokrates platonisirt, nehmlich noch nicht die Erhebung der sokratischen Ethik zum Speculativen des Pythagoreismus und Eleatismus, noch nicht die Ausbildung des sokratischen Dialogs zur streng wissenschaftlichen Form, zur Dialektik. Die ethischen Sätze, welche in Untersuchung kommen, jener von den alten Philosophen, vorzüglich von den Sokratikern, so vielfältig behandelte, ob

die Tugend lehrbar sey oder nicht *), welcher sich hier, da sich Protagoras für einen Lehrer der Tugend erklärte, von selbst darbot, ferner die Fragen, ob die Tugend Eins sey oder verschiedene Theile habe, ob sie Erkenntnifs sey, worin das Gute bestehe, ob es Lust sey u. s. f., stehen recht eigentlich noch auf dem Boden der sokratischen Ethik, und keine höhere, speculative Ansicht, wie jene im Phaedros von der ursprünglichen Bildung der Seele im früheren Leben, die mit dem ersten Satze, wenn ihn Platon speculativ hätte ausführen wollen, in Verbindung gebracht werden konnte, wird eingemischt; eben so wenig finden wir da, wo von der Einheit der Tugend und der Verschiedenheit ihrer Theile gesprochen wird, eine Andeutung des schon im Phaedros aufgestellten eleatischen und eigentlich speculativen ἓν καὶ πολλά, vielmehr ist jener Satz ganz populär und empirisch ausgesprochen (329. C.). Auch die Andeutungen der sokratischen Ansichten, dafs Verlust der Erkenntnifs allein für ein Unglück zu halten sey (345. B.), dafs niemand freiwillig böses thue **), und das Beziehen der Lust und Unlust auf Erkenntnifs (357. C. D.) sind mehr populär, im Geiste der sokratischen Lehre, als speculativ hingestellt. Dasselbe gilt von der Form; wohl wird überall die dialektische Methode der Untersuchung, das freithätige Entwickeln der Begriffe durch bestimmtes und bündiges Fragen und Antworten gegen den rednerischen, weitschweifigen Vortrag der So-

*) S. *Valcken.* z. Eurip. Hippol. S. 174. *Fülleborn's* Beiträge z. Gesch. d. Philos. St. X. S. 143 ff. *Weiske* z. Xenoph. Sympos. I, 6. S. 102.

**) 345. D. Vergl. Polit. IX. 589. C. Tim. 86. D. Legg. V. 731. B. 734. B. IX. 860. D. Hipp. mai. 286. C. *Gatacker.* z. M. Antonin. IV. §. 6. VII. §. 61. 63. *Heusde's* Spec. crit. in Plat. S. 72 ff.

phisten *) geltend gemacht, die über das von ihnen Vorgetragene keine weitere Auskunft und Belehrung zu geben, noch auch selbst den Gegenstand tiefer zu ergründen und weiter zu entwickeln wissen (329. A ff. 347. E.); aber die Dialektik ist hier noch die sokratische, d. h., die lebendige Erzeugung der Begriffe durch Fragen und Antworten **), noch nicht die durch das Studium der Eleatik empfangene höhere Dialektik, nehmlich die streng wissenschaftliche Methode der Untersuchung und des Vortrags, die Platon im Phaedros 266. A. B. so beschreibt, dafs wir mit Grund annehmen können, sie sey ihm selbst erst nach der Abfassung des Protagoras bekannt geworden.

Nicht blofs das Innere des Protagoras spricht, wie uns dünkt, bestimmt dafür, dafs er früher, als der Phaedros, geschrieben, sonach für das erste Gespräch des Platon zu halten sey, sondern auch die Composition und der Ton des ganzen Dialogs. Das Mimische, Parodische und Persiflirende tritt so überwiegend selbst vor dem Ironischen, wie wir es im Phaedros finden, hervor, dafs darin eben die Jugendlichkeit des Verfassers nicht zu verkennen ist. Der mehr dramatische und mimische, als philosophische Künstler eröffnet uns hier eine Scene, auf der wir das ganze unsinnige und prahlerische Treiben der Sophisten und der von ihnen Bethörten auf das anschaulichste dargestellt und bis in die einzelnsten Charakterzüge ausgeführt erblicken. Wir sehen den Protagoras, das Haupt der Sophisten ***), rechts und links gleich einem Könige (Phae-

*) 329. B. 334. D. E. 335. B. Daher μακρὰ λέγειν und μακρὸς λόγος, als das Eigenthümliche der Sophisten, 334. D. Vergl. Gorg. 449. B. ff. Alkibiad. I. 106. B. Hipp. min. 373. A. Minos 315. D.

**) daher dem δημηγορεῖν entgegengesetzt, 336. B. Vergl. Gorg. 482. C. 519. D.

***) Defshalb heifst er σοφώτατος 309. C. D. Eben darauf be-

dros 266. C: βασιλικοὶ ἄνδρες) von Trabanten umgeben (314. E ff.), hinter ihm den Schwarm der Fremden und Einheimischen, die er, ein zweiter Orpheus, durch seine Stimme bezaubernd an sich gezogen, so dafs sie ihm unwillkührlich folgen, wohin er geht. Hippias der prächtige sitzt auf einem erhabenen Sessel und astronomisirt (worauf Protagoras selbst anspielt 318. E.) in Gesellschaft des Naturphilosophen Eryximachos (wie er im Symposion geschildert ist) und des Phaedros. Der weise Sprachkünstler Prodikos aber liegt noch, der Keische Weichling und Wollüstling *), in Decken und Felle eingehüllt; bei ihm sind der gemeine Erotiker Pausanias mit seinem Lieblinge, dem weichlichen Agathon. Diese Heroen der Weisheit werden durch homerische Verse parodirt (315. B. C.), und Homeros selbst gleichsam parodisch angeführt, 309. B. 340. A. u. a. Ganz mimisch und satyrisch hat Platon gleich im Anfange die Sophistomanie seiner Zeitgenossen geschildert, die dadurch noch lächerlicher erscheint, dafs niemand bei einem Sophisten Unterricht nahm, um selbst ein Sophist zu werden, weil man dieses für schimpflich hielt (312. A.), und man doch um jeden Preis in der Welt ihr Schüler zu werden trachtete. Eben so mimisch und charakteristisch ist die erste Rede des Protagoras, in der sich die gemeine und niedere Denkweise und Gesinnung des Sophisten ganz ausspricht; denn alles wird hier aus der Noth und dem Bedürfnisse abgeleitet, die Künste wie der Staatenverein. Die armen Menschen sind für sich

ziehen wir den scherzhaften Ausdruck τὸ σοφώτατον κάλλιον, 309. C., nicht auf das bekannte Paradoxon der Stoiker, der Weise allein sey schön, wie unser gelehrter Freund *Creuzer* (z. Plotin. de pulchrit. S. VIII.) will.

*) S. Schol. Aristoph. Nub. 360. *Philostrat.* Sophist. vit. XII. S. 496. Olear.

selbst so gar nichts, dafs ihnen die Götter immer zu Hülfe kommen müssen, um sie vom Untergange zu retten; stets haben die Götter an ihnen auszubessern, und doch wird nie etwas ordentliches aus ihnen. Weil ferner den Menschen nichts ursprüngliches gegeben ist, sondern sie alles der Gnade der höheren Wesen verdanken, so müssen (dahin zielt wohl Protagoras), wie vormals die Götter, so jetzt die Sophisten, die Heroen ihrer Zeit, ihnen zu Hülfe kommen und an ihnen bessern. Dieser Mythos scheint übrigens der erste Versuch des Platon gewesen zu seyn; er ist ohne höhere Andeutung und philosophischen Sinn, ohne Ironie, wie sie im Phaedros erscheint; doch dürfen wir nicht vergessen, dafs ihn Platon im Geiste und Charakter der Sophisten bilden mufste.

Gleich vortrefflich ist der Sprachkünstler Prodikos charakterisirt (337. A.), mit seinen spitzfindigen Unterscheidungen der Wörter *κοινός* und *ἴσος* *), *ἀμφισβητεῖν* und *ἐρίζειν* **), *εὐδοκιμεῖν* und *ἐπαινεῖσθαι*, *εὐφραίνεσθαι* und *ἥδεσθαι* ***) u. a. Dahin gehört auch die Erklärung von *δεινός* 341. B., als wenn *δεινός* nicht auch im guten Sinne gebraucht würde ****).

Auch Hippias ist ganz seinem Charakter gemäfs als eitler und prahlerischer Sophist geschildert, 315. C.

*) Beide Wörter, die Prodikos für verschieden hält, findet man bei den Alten nicht nur häufig verbunden (s. *Herald.* z. Minuc. Fel. Octav. S. 34. de rer. iudic. auctor. II, 4. S. 234 ff. *Heindorf* z. Protag. S. 559.), sondern ins Besondre auch *ἴσος* vom Richter gebraucht, der gerecht und gleichmäfsig entscheidet, s. *Valcken.* z. Ammon. II, 6. S. 108.

**) S. *Luzac.* Lectt. Attic. S. 242 ff.

***) S. *Aristot.* Topic. II, 2.

****) S. *Reitz.* z. Lucian. Th. VI. S. 555. Bip. Ueber diese spitzfindige Sprachkünstelei vergl. Theaet. 172. B. Politic. 261. E. Cratyl. 384. B. Menon 75. E. Euthyd. 277. E. Lach. 197. D.

337. D ff. Er stellt den Lieblingssatz der Sophisten auf, daſs das tyrannische Gesetz die Menschen zwinge, wider ihre Natur zu handeln, das Gesetz und die Natur also sich entgegenstehen *). Dann steuert er, der hochtrabende, das gemeine Land aus dem Gesichte verlierend, mit vollen Segeln der hohen See der Reden zu (338. A.). Die Persiflage geht hier ganz in das Einzelne; denn die Ausdrücke *μεγαλοπρεπέστεροι* und *εὐσχημονέστεροι* charakterisiren den eitlen und stets schön geschmückten Sophisten; und wie treffend ist das *φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν* im Munde des astronomisirenden, über das Irdische erhabenen Sophisten! Fast muthwillig ist die Persiflage S. 341. A. — D., wo Sokrates den Prodikos veranlaſst, daſs er *χαλεπόν* für *κακόν* nimmt; er deutet selbst an, daſs es nur Scherz sey, und schreibt diesen seinem Lehrer Prodikos zu, 341. D.; zugleich wird durch *Κεῖον*, dem *ἀκόλαστον* entgegengesetzt (341. E.), die Einfalt des Keer Prodikos persiflirt im Gegensatze zum Lesbier Pittakos; denn Lesbos war wegen der schwelgerischen Sitten seiner Einwohner berüchtigt **).

Unmittelbar entgegengesetzt der Rede des Protagoras, als Persiflage derselben, und zugleich Satyre auf die ganze Sophistik ist der Eingang der sokratischen Erklärung des simonideischen Gedichts, 342. A ff., wo er die Lakedämonier und Kreter für die ersten Philosophen ausgiebt. Sokrates sagt, in Kreta und Lakedämon sey von den ältesten Zeiten her die Philosophie einheimisch gewesen, da doch bekanntlich die Sophisten in Lakedämon gar nicht geduldet wur-

*) S. Gorg. 482. E. Theaet. 172. B. Legg. X. 889. E. *Aristot.* Polit. I, 3. *Xenoph.* Memor. Socrat. IV, 4. 14.

**) Daher *λεσβιάζειν* und *λεσβίζειν*, fellare, s. *Eustath.* S. 741. *Hesych.* T. II. S. 453. Alb. *Erasm.* Adag. Chil. III. Cent. VII, 70. Ausl. z. Aristoph. Ran. 1335. S. 305. T. III. Beck.

den *), und die Lakedämonier von Philosophie so weit entfernt waren, dafs sie, wie einige Schriftsteller berichten, nicht einmal schreiben und lesen konnten **). Und worin besteht ihre Philosophie? In dem, was der weitschweifigen Redseligkeit der Sophisten gerade entgegengesetzt ist, in der ihnen eigenthümlichen *βραχυλογία* ***).

Aus diesem wird es einleuchtend seyn, dafs das ganze Gespräch im Geiste der Persiflage und Satyre geschrieben ist — denn das an sich Nichtige und Lächerliche wie kann es anders als komisch dargestellt werden? — und dafs wir im Protagoras noch nicht jenen Aufflug der Phantasie wahrnehmen, noch nicht jenes Hinüberspielen der Ironie in das Mystische und Enthusiastische, wie im Phaedros, sondern dafs erst die äufseren Elemente jener Platonischen, indirect enthusiastischen Ironie hervortreten, das Mimische nehmlich, die Parodie und die Persiflage. Der Protagoras zeugt vom Studium der Komiker und Mimiker, und bestätigt die Nachricht der Alten, dafs Platon vor allen den Aristophanes und den Mimiker Sophron gelesen und benutzt habe ****).

Endlich deuten auch die historischen Angaben, die der Protagoras enthält, darauf hin, dafs er früher,

*) S. Hipp. mai. 284. B. *Jons.* de script. hist. philos. I, 17. *Perizon.* z. Aelian. V. H. XII, 50.

**) S. Hipp. mai. 285. C. *Isokrat.* Panathen. 277. Coray: *οὗτοι δὲ τοσοῦτον ἀπολελειμμένοι τῆς κοινῆς παιδείας καὶ φιλοσοφίας εἰσίν, ὥστ᾽ οὐδὲ γράμματα μανθάνουσιν.* Vergl. *Athen.* XIII. 611. A. *Sext. Empir.* adv. Rhet. II, 21. S. 293. *Perizon.* z. Aelian. V. H. XII, 1. *Spanh.* z. Julian. Orat. I. S. 98.

***) S. uns. Animadv. in Plat. Legg. T. II. S. 67.

****) S. *Diogen. Laert.* III, 18. das. Menag. S. 146. *Olympiod.* S. 78. Vergl. *Valckenaer* z. Theokrit. Adon. S. 194 ff. und *Harles* z. Fabric. Bibl. graec. Th. II. S. 492 ff.

als der Phaedros, verfaſst ist. Die Zeit nehmlich, in welcher dieses Gespräch als gehalten gedacht werden muſs, ist das erste oder zweite Jahr der 87ten Olympiade; denn gleich im Anfange wird Alkibiades als Milchbart bezeichnet; nehmen wir nun Olymp. 87, 2. an, so war er damals 20 oder 21 J. alt, und auf dieses Alter deuten die Worte πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος und der Ausdruck νεανίας (309. B.) hin. Wir nehmen mit *Dodwell* (Annal. Thucyd. S. 89. Ducker.) an, daſs Alkibiades Olymp. 82, 3. geboren war. Sokrates nennt sich ferner selbst noch jung (314. B.) und noch nicht fähig zu beurtheilen, was ein Sophist sey; er konnte also nicht 40 J. alt seyn, und dieses stimmt mit Olymp. 87, 2. überein; denn um diese Zeit war er 38 oder 39 J. alt. Auch werden die Söhne des Perikles, Paralos und Xanthippos, welche bekanntlich die Pest (Olymp. 87, 3.) hingerafft, im Gefolge des Protagoras angeführt (314. E ff.), und des Perikles selbst, der nach seinen Söhnen starb *), wird als noch lebenden gedacht (319. E. 329. A. **)). Der Tragiker Agathon, der Olymp. 90, 4. den Preis erhielt, wird νέον ἔτι μειράκιον genannt, 315. D. Protagoras war, wenn man annimmt, daſs er gegen 90 J. alt ***) im Anfang der 93ten Olymp. starb, damals über 70 J. alt, und in diesem Alter konnte er von sich sagen, daſs er der Vater eines jeden der Anwesenden seyn könne, 317. C. vergl. 320. C. Wir müſsten daher annehmen, daſs Protagoras, da seiner früheren Ankunft in Athen, als

*) S. Alkibiad. I. 72. *Thukyd.* II. 65. *Plutarch.* Perikl. 172. B. *Athen.* V. 337. u. VI. 505.

**) S. *Athen.* XI. 113. S. 381. *Macrob.* Saturn. I, 1. *Petav.* doctr. temp. IX, 39.

***) S. *Diogen. Laert.* IX, 53. Nach dem Menon 91. E. starb Protagoras im 70ten Jahre, was dem bestimmten Zeugnisse des Platon, Protag. 312. C., widerspricht.

Hippokrates noch ein Knabe war, gedacht wird (310. E.), um Olymp. 87, 1. oder 2. zum zweiten Mal nach Athen gekommen sey; sein erster Aufenthalt in Athen würde demnach in Olymp. 84 oder in den Anfang der 85ten fallen, sein zweiter in Olymp. 87, 1 oder 2., und sein dritter um Olymp. 89, 3.

Gegen diese Zeitbestimmung aber streiten mehrere Angaben. Dafs nehmlich Protagoras um Olymp. 89, 3. nach Athen gekommen ist, erhellt auch aus den Schmeichlern, einer Olymp. 89, 3. aufgeführten Komödie des Eupolis, worin des Protagoras als in Athen anwesenden gedacht wird, dagegen Protagoras im Konnos, einer Komödie des Ameipsias, die 3 J. früher aufgeführt worden, unter den Sophisten nicht genannt ist. Ferner trat Kallias, bei dem, wie Platon angiebt, Protagoras wohnte, erst um Olymp. 89, 3. *) die Erbschaft an, nachdem sein Vater Hipponikos im Treffen bei Delion (89, 1.) gefallen war **), und Platon selbst erwähnt (315. D.) des Hipponikos so, dafs wir ihn uns doch nicht anders als todt denken können. Auch erwähnt Platon die Wilden des Pherekrates, die Olymp. 89, 4. aufgeführt worden sind ***); woraus folgt, dafs das Gespräch nicht eher, als Olymp. 90. 1., gehalten seyn kann, weil S. 327. D. ausdrücklich angegeben ist, dafs die Wilden des Pherekrates im vorigen Jahre an den Lenäen gegeben worden seyen.

Wie stimmt aber mit Olymp. 90, 1. die Erwähnung des Perikles als noch lebenden Staatsmannes, seiner Söhne u. a. zusammen? Wir müssen entweder annehmen, dafs des Athenäos Angaben, der, vor-

*) S. *Athen.* V, 18. S. 339. Schweigh.

**) S. *Andocid.* in Alcibiad. S. 30. *Schneider* z. Xenoph. Sympos. S. 136.

***) S. *Athen.* V. S. 240. Vergl. *Heinrich* in: Demonstr. et restit. loci corrupti e Plat. Protag. (Kil. 1813. 4.) S. 15 ff.

nehmlich wenn er vom Platon redet, keineswegs zuverlässig ist, (wie sich durch mehrere Beispiele beweisen läfst, wovon weiter unten,) falsch und nur ersonnen seyen, um dem Platon chronologische Fehler aufzubürden, dafs also Platon die zweite Ankunft des Protagoras meine, Athenäos aber ihm die dritte unterschiebe, dafs er ferner von einer früheren Aufführung der Wilden rede, Athenäos hingegen von einer späteren, und dafs man den Hipponikos nicht als todt, sondern nur als abwesend zu denken habe, oder wir müssen uns, was unstreitig das Wahrscheinlichere ist, das Gespräch als Olymp. 89, 2. *) gehalten, aber als Olymp. 90, 1. geschrieben denken und annehmen, dafs Platon, unbekümmert um die historische Wahrheit im Einzelnen, da die Tendenz seines Gesprächs eine höhere war, also über das Faktische hinausgieng, mit derselben Freiheit, welche sich die dramatischen Dichter erlaubten, einiges aus der späteren Zeit in sein Gespräch aufgenommen habe, absichtlich vielleicht, um die Abzweckung seines Gesprächs zu bezeichnen, dafs er nehmlich eben darum das Historische frei und nach höheren (wissenschaftlichen oder politischen) Zwecken behandle, weil es ihm nur zur Grundlage seiner Darstellungen diene. Denn dafs die Angaben des Athenäos in Rücksicht der Zeit, in der die Wilden des Pherekrates gegeben worden, in der Kallias die Erbschaft angetreten und der Eleer Hippias sich in Athen aufhalten konnte **), durchaus erdichtet und unrichtig seyen, ist um so weniger anzuneh-

*) Hipponikos war Olymp. 87, 2. mit dem Nikias Anführer gegen die Tanagräer, s. *Athen.* V. 339.

**) In Olymp. 89, 2. fällt der Waffenstillstand, der die Ankunft des Hippias mit andern Eleern erst möglich machte, s. *Thukyd.* IV, 118. *Diodor. Sic.* XII, 72. Vergl. *Vinc. Contarenus* Var. Lectt. XV. S. 47. u. *Schneider* zu Xenoph. Symp. S. 134.

men, da seine Berechnung nach den Archonten Aminias (Olymp. 89, 2.), Alkaeos (89, 3.), Aristion (89, 4.) und Astyphilos (90, 1.) zu bestimmt ist, als daſs man an einen Irrthum oder eine absichtliche Erdichtung denken könnte; dieses hingegen, daſs Platon sich solche Freiheiten im Historischen erlaubte, liegt, wie schon erwähnt, im Geiste seiner Schriften, und Athenäos hat durchaus Unrecht, wenn er ihn nicht als philosophischen und poetischen Schriftsteller betrachtet und ihm die Anachronismen zum Vorwurfe macht, die nur dem Historiker als Fehler angerechnet werden können. Die poetische Freiheit, die sich die Dramatiker, z. B. Euripides *), erlaubten und die das Alterthum auch dem Dialogisten verstattete **), muſs jedoch, wie es sich von selbst versteht, ihre Gränzen haben; denn auch bei einem philosophisch-poetischen Schriftsteller, wie Platon ist, muſs die historische Grundlage Wahrscheinlichkeit haben, d. h., die Thatsachen müssen so zusammengestellt und zu einem Ganzen verbunden seyn, daſs der Abstand der Zeiten nicht zu bemerkbar ist und das Verschiedenartige oder Auseinanderliegende nicht zu sehr in die Augen springt, oder, wenn sich der Schriftsteller etwas auffallendere Versetzungen und Zusammenstellungen erlaubt, so muſs ihn ein höherer Grund dazu bestimmen, die Tendenz seines Werks also ihn rechtfertigen. Fragen wir nun beim Protagoras nach einem solchen Grunde, so scheint uns Platon den Zweck vor Augen gehabt zu haben, den Sokrates noch als jungen Forscher darzustellen, der selbst vom Protagoras belehrt zu werden wünschte, im Gegensatze zum alten Pro-

*) S. *Valcken.* z. Eurip. Phoeniss. S. 325.

**) S. *Cicero* Epist. ad divers. IX, 8. S. *Barthel.* Voyag. d. j. Anach. T. IV. S. 472. *Combes-Dounous* Essai hist. Th. II. S. 30 ff. 257.

tagoras, um dessen Unwissenheit stärker hervorzuheben. Wenn wir also annehmen, daſs das Gespräch nach der Platonischen Angabe eigentlich Olymp. 90, 1. (420 v. Chr.) gehalten worden ist, so war Sokrates damals etwa 50 J. alt; jener Absicht zu Folge rückte also Platon sein Alter um 11 oder 12 J. weiter hinauf (in Olymp. 87, 2.), und bezeichnete dieses gleich anfangs durch den milchbärtigen Alkibiades; denn Olymp. 90, 1. war Alkibiades schon *στρατηγός* (s. *Thukyd.* V, 52.), also 50 J. alt (er starb Olymp. 94, 1., 46 J. alt, nach *Dodwell* in Annal. Thucyd. XIII.); und nur in einem Alter von 38 oder 39 J. konnte sich Sokrates selbst noch jung nennen (s. oben). Zu dieser Zeitbestimmung führt auch die Erwähnung des Perikles und seiner Söhne. Dieses ist also die erste eigentlich erdichtete Annahme. Ohne Zweifel auch, um die Versammlung der Sophisten und der angesehensten jungen Männer von Athen im Hause des Pracht liebenden und verschwenderischen Kallias recht glänzend zu machen, gesellt Platon den jungen Männern die Söhne des berühmten Staatsmannes Perikles hinzu, den er selbst, weil er jene aufgeführt hatte, als noch lebenden bezeichnen muſste; denn er starb nach seinen Söhnen. Wenn er ferner die Sophistomanie seiner Zeitgenossen recht einleuchtend schildern wollte, so bot sich ihm kein schicklicherer und zugleich glänzenderer Vereinigungsort für die Sophisten und ihre Verehrer dar, als das Haus des Kallias *), um so mehr, da es schon den Komikern zum Gegenstande des Spottes gedient hatte, wie dem Eupolis in den Schmeichlern **).

*) Hippias sagt 337. D: *καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε.*

**) S. Schol. z. Aristoph. Av. 289. Ran. 432. Ekkles. 805. *Athenaeos* XI. S. 385: *ὁ δὲ καλὸς αὐτοῦ Πρωταγόρας πρὸς τῷ καταδρομὴν ἔχειν πολλῶν ποιητῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν, ἐκθεατρι-*

Ueberdies war Kallias der gröſste Verehrer der Sophisten, der mehr Geld, als alle übrigen zusammengenommen, an die Sophisten verschwendet hatte *), ins Besondre des Protagoras; daher er dessen *ἐπίτροπος* genennt wird Theaet. 165. A.

Daſs endlich solche Versetzungen und freie Zusammenstellungen verschiedener Zeiten, wie im Protagoras die Verschmelzung der 87ten und 90ten Olympiade, ganz im Geiste der Platonischen Schriften gegründet seyen, erhellt aus dem Zeugnisse des Platon selbst. Im Phaedros 276 ff. nehmlich erklärt er sich über das Verhältniſs, in welchem der mündliche Unterricht zum schriftlichen stehe; jener, der in die Seele des andern eingeschrieben wird und selbstthätig neue Ideen in ihr hervorruft, ist der lebendige und wahrhafte, der schriftliche dagegen ist bloſs spielende Ergötzung, die nur den Zweck haben kann, das Andenken an das schon Bekannte für das Alter zu bewahren; ernsthaft also ist nur die mündliche Rede, scherzhaft dagegen die schriftliche. Platon wollte diesem zu Folge in den schriftlichen Gesprächen seine durch besondere Ereignisse veranlaſsten Betrachtungen oder auch seine philosophischen und politischen Ansichten und Ideen nur niederlegen, ohne den ernsten Zweck zu haben, mit historischer Gewissenhaftigkeit alles aufzuzeichnen; vielmehr dienten ihm die Thatsachen, an welche er seine Darstellungen anknüpfte, nur zur materiellen Grundlage für die heiteren Spiele seines Geistes. Bedeutsam vor allem sind die Ausdrücke im Phaedros 276. E: *παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν,*

ζόμενον ἔχει καὶ τὸν Καλλίου βίον μᾶλλον τῶν Εὐπόλιδος Κολάκων. S. *Meineke* in: Cur. critic. in Comic. fragm. S. 56. ff. Xenophon läſst dagegen den Sokrates eine Lobrede auf den Kallias halten, Sympos. VIII, 39 ff. Vergl. I, 10.

*) S. Apolog. 20. A. Vergl. Kratyl. 391. C. *Xenoph.* Symp. I, 5.

ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων, ὧν λέγεις, πέρι μυθολογοῦντα. *) Schon aus der ausführlichen und bestimmten Erklärung des Platon über das Wesen und den Entzweck der schriftlichen Abfassung, welche wir im Phaedros, dem nach unsrer Ansicht später geschriebenen Gespräche, lesen, läfst sich vermuthen, dafs sich Platon gegen Misverständnisse und falsche Beurtheilung seiner Schriften habe verwahren wollen; und diese Vermuthung wird fast zur Gewifsheit, wenn man beachtet, wie Platon im Phaedros dieses ins Besondre hervorhebt, dafs die schriftliche Rede, weil sie stumm sey, sich selbst und ihren Urheber nicht vertheidigen, also gegen Misverständige sich nicht rechtfertigen könne, und dafs sie oft Unberufenen und Unwissenden in die Hände falle, für die sie nicht abgefafst sey (275. E. 276. C. E.). Dies kann sich nicht allein auf den Sokrates beziehen — denn in Rücksicht auf diesen wäre es hinreichend gewesen, blofs den Vorzug des lebendigen Unterrichts vor dem schriftlichen darzuthun —, sondern es mufs eine andere Bedeutung haben; und diese ergiebt sich von selbst, wenn wir jene Aeufserungen im Phaedros auf den Protagoras beziehen, den man, da er in einer ganz neuen Form auftrat und sich über die empirische und historische Treue der prosaischen Darstellung erhob, ohne Zweifel falsch beurtheilt hatte, indem man dem Platon ins Besondre die poetischen Freiheiten nicht gestatten wollte. **). Eben darauf könnte man die Stelle im Phaedros beziehen S. 275. B: ὦ Σώκρατες (dafs

*) Daher auch im Theaet. 172. D. die in ergötzlicher Mufse gehaltenen Gespräche den ernsten, zum Ziel hineilenden Reden vor Gericht entgegengesetzt werden.

**) Daher *Timon* b. Athen. XI, 15. 505. F. u. Diogen. Laert. III, 26:

Ὡς ἀνέπλαττε Πλάτων, πεπλασμένα θαύματα εἰδώς.

der platonische Sokrates, also Platon selbst zu verstehen sey, ist für sich klar), ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους τε καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιοίης; denn das Aegyptische bezieht sich blofs darauf, dafs Sokrates im Vorhergehenden einen Mythos vom ägyptischen Theuth vorgetragen hatte. Noch deutlicher geht die Absicht des Platon, sich gegen die Beschuldigungen seiner falschen Beurtheiler zu rechtfertigen, aus dem Folgenden (275. B. C.) hervor, wo er zu verstehen giebt, dafs der Verständige nur darnach fragen werde, ob das Gesagte wahr sey oder nicht, nicht aber darnach, wer und woher der Redende sey.

Dafs der Protagoras nicht selbst Olymp. 89, 3. oder 90, 1. geschrieben seyn kann, sondern das Gespräch nur als um diese Zeit gehalten gedacht werden mufs, versteht sich von selbst; denn Olymp. 90, 1. war Platon erst 10 J. alt. Defshalb auch läfst Platon den Sokrates das Ganze erzählen, so als habe er es nach der späteren Mittheilung seines Lehrers niedergeschrieben. Ohne Zweifel ist es vor des Protagoras Tode, also vor Olymp. 93 oder um den Anfang der 93ten Olymp. geschrieben worden, zu welcher Zeit Platon das zwanzigste Jahr zurückgelegt und sicher auch einige Jahre schon des Sokrates Unterricht genossen hatte.

2. *P h a e d r o s.*

Sokrates begegnet dem lustwandelnden Phaedros, der sich mit einer Rede des Lysias über die Liebe noch beschäftigt, und bewegt ihn endlich, dafs er sie ihm vorliest (230. E.—234. C.). Der Redner hatte den Zweck, einen schönen Knaben, den er für sich zu gewinnen suchte, zu überreden, dafs er dem Nichtliebenden mehr huldige, als dem Liebenden. Phaedros fordert

dann den Sokrates auf, eine ähnliche Rede über denselben Gegenstand zu halten; und so beginnt Sokrates (237. A. — 241. D.), die geistigen und körperlichen Nachtheile aufzuzählen, die den treffen, der sich einem Liebenden hingiebt. Diese Rede schreibt er, als vom Phaedros dazu gezwungen, diesem selbst zu, und widerruft, vom Dämonion ermahnt, sich v der Schuld zu reinigen, indem er die Liebe, das Werk der Götter (des Eros und der Aphrodite), für eine böse und vernunftlose Begierde erklärt habe, in einer zweiten Rede die Behauptung, die Liebe sey als eine wahnsinnige Begierde etwas böses; er sucht daher darzuthun, dafs der Wahnsinn überhaupt (als Wahrsagekunst, Reinigungs- und Weihungskunst, Musenbegeisterung und erotische Entzückung) die vollkommenste Weisheit und das höchste Gut ist. Um dieses zu beweisen, betrachtet er das Wesen der göttlichen und menschlichen Seele. — Die Seele an sich ist als das sich selbst Bewegende der Ursprung alles Bewegten, also ungeboren und unsterblich. Ihrer Gestalt nach gleicht sie einem beflügelten Gespanne mit seinem Führer. Alles, was Seele ist, waltet in den höheren Räumen. Vollendet und befiedert, herrscht die Seele im Weltall, entfiedert aber sinkt sie zum Sinnlichen herab und nimmt, das Starre ergreifend, einen irdischen Leib an; das Ganze, aus Seele und Leib zusammengesetzt, wird dann sterbliches Wesen genannt. Die Ursache ihres Falls ist: beim Aufsteigen der Götter zur höchsten Wölbung des Himmels und zur Beschauung des Ueberhimmlischen reifst das schlecht gezogene Rofs den Führer zum Niederen hinab, die göttliche und reine Seele dagegen schaut bei der Umdrehung des Himmels das wahrhaft Seyende, nährt sich von der Betrachtung desselben, und geht dann in den Himmel, ihre Heimath, zurück; von den anderen Seelen aber vermögen nur wenige den Umschwung zu

vollenden und das Wahre zu schauen: die meisten streben fruchtlos aufwärts, und kehren beschädigt aus dem Getümmel zurück; entfiedert und auf die Erde herabfallend, werden sie mit einem irdischen Leibe verbunden und gehen, je nachdem sie mehr oder weniger im früheren Leben geschaut haben, in eine der neun Arten des irdischen Lebens über. Erst nach 10000 Jahren kehrt die Seele befiedert in ihre Heimath zurück; nur die philosophische gelangt schon im dritten tausendjährigen Zeitraume, wenn sie dreimal dieselbe Lebensweise erwählt hat *), in ihre Heimath (die Erzeugung ist nehmlich eine Wanderung aus der Heimath **)); die anderen Seelen werden, wenn sie ihr erstes Leben zurückgelegt haben, vor Gericht gezogen, und müssen entweder in unterirdischen Zuchtörtern büfsen, oder gelangen an einen himmlischen Ort; nach tausend Jahren kommen beiderlei Seelen zur Wahl des zweiten Lebens (Wanderung der Menschen in Thiere und Rückkehr in die menschliche Gestalt); nur die Seele, welche die Wahrheit oder Idee geschaut hat, ist der menschlichen Gestalt fähig, und die Erkenntnifs dieser Wahrheit ist die Rückerinnerung an das vormals im göttlichen Leben Geschaute. In diesen Erinnerungen lebt der Philosoph, der, im Geiste stets mit dem Göttlichen beschäftigt, der menschlichen Bestrebungen vergifst; daher ihn die Menge, die seine Begeisterung nicht begreift, für verrückt hält. Auf eben diese Wiedererinnerung gründet sich die Liebesbegeisterung. Beim Anblicke einer Schönheit nehmlich erinnern wir uns des wahrhaft Schönen, das wir im früheren Leben schauten, und unsere Seele strebt, wenn sie nicht das Göttliche zu kurze Zeit geschaut

*) S. Polit. X. 617. E ff. *Pindar.* Olymp. II, 23. Vergl. *Creuzer* Symb. u. Myth. Th. III. S. 468.

**) S. *Sturz* z. Empedocl. S. 448.

oder in diesem irdischen Leben, in Unrecht versunken, des Heiligen vergessen hat, mit wachsendem Gefieder zu dem Urschönen aufzufliegen; daher die Begeisterung und Entzückung beim Anblicke eines Ebenbildes der Urschönheit. Und zwar ist die Liebesbegeisterung und Entzückung die stärkste, weil sie sich auf das Schöne gründet, das, so wie es uns schon im früheren Leben am lichtesten anstrahlte, auch in diesem durch seine schimmernde Gestalt den hellsten unserer Sinne, das Gesicht, trifft; denn die anderen Wesenheiten, die wir dort schauten, die Weisheit, die Gerechtigkeit u. s. f., ermangeln der sichtbaren Gestalt. Wer nun das Urschöne vergessen oder sich entheiligt hat, der versinkt beim Anblicke des irdischen Schönen in das Begehren der sinnlichen Lust; wer des Urschönen aber noch eingedenk ist, wird beim Anblick einer Schönheit, in welcher das Urschöne nachgebildet wiederstrahlt, von heiligem Schauder ergriffen und ungewohnte Wärme durchglüht seine Seele: es schmilzt die Verhärtung, die das Hervorschiefsen des Gefieders hemmte, und der Kiel, von der durch das Anschauen der Schönheit ihm zufliefsenden Nahrung schwellend, strebt überall in der vormals ganz befiederten Seele hervorzudringen. Daher die Schmerzen, welche die liebende Seele empfindet, das Toben und Stechen, das aber nachläfst, sobald sie den geliebten Gegenstand erblickt; ist sie hingegen vom Gegenstand ihrer Liebe entfernt, so verschliefsen sich die Mündungen wieder, aus denen das keimende Gefieder hervorzubrechen strebt, und der Trieb desselben wird schmerzhaft gehemmt: ein Zustand, in welchem Schmerz und Lust (denn die Erinnerung an den abwesenden Geliebten schafft Wonne) seltsam gemischt sind. Die Seele, ganz aufser sich gesetzt, findet nirgends Ruhe und wird stets dahin getrieben, wo sie den Schönen zu erblicken hofft; denn sein Anblick ist ihr einziger Arzt. Dieser

Gemüthszustand ist das, was die Menschen Liebe, die Götter aber Triebe *) nennen. Je nachdem nun die Seele im früheren Leben diesem oder jenem Gotte folgte, der auch im irdischen ihr Leiter und Vorbild ist, wird sie sich nach dem Wesen desselben einen Geliebten wählen und in ihm das Bild ihres Gottes verehren. Die Verehrer des Zeus wählen sich den zum Geliebten, der zum Philosophiren und Herrschen geboren ist, und suchen ihn dazu auszubilden, indem sie in sich selbst die Idee ihres Gottes ergründen und das Bild desselben sich in das Gedächtnifs zurückzurufen streben; so der Betrachtung des göttlichen Urbildes hingegeben bilden sie sich ihm so ähnlich, als das Menschliche dem Göttlichen nur ähnlich werden kann. Den Geliebten halten sie für den Urheber dieser ihrer eignen Vervollkommnung, verehren ihn defshalb um so inniger und bilden ihn gleichfalls, alles, was sie aus der Idee ihres Gottes schöpfen, in seine Seele überleitend, zum Ebenbilde ihrer Gottheit. So ist jede Liebe Bildung des Schönen nach einem göttlichen Vorbilde (also eigne Veredlung des Liebenden und Vervollkommnung des Geliebten). Anfangs wird der Liebende beim Anblicke der geliebten Gestalt von der ihm inwohnenden bösen Begierde fortgerissen; mit Hülfe des edleren Triebes aber bezähmt er sie endlich, so dafs er ehrfurchtsvoll und sittsam dem Geliebten nahen kann. Dieser, vom Liebenden wie ein Gott verehrt, wird von

*) So etwa müfste man den Gleichlaut in Ἔρωτα und Πτέρωτα nachbilden, was zugleich dem Sinne des Ganzen am angemessensten wäre; denn der Homeride bedient sich, wie Platon selbst erklärt, eines ausgelassenen Ausdrucks, und eben darauf deuten die Worte hin πτερόφοιτος ἀνάγκη, der flügelschweifende Trieb, d. i., die herumschweifende Lust (Ἀφροδίτη πάνδημος). In ἀνάγκη liegt die Hindeutung auf den Naturtrieb und in πτερόν der Begriff des Flatterhaften und (nach Art der Vögel) Lüsternen.

seinem Wohlwollen ergriffen, und indem die von ihm ausstrahlende Schönheit an dem von ihr schon erfüllten Liebenden sich bricht und in die Seele des Geliebten, von dem sie ausgegangen, zurückfliefst, wird er selbst von ihr durchglüht, und so beginnt auch ihm das Gefieder der Seele zu keimen. Ihre Vereinigung wird dann immer inniger, und wenn der edlere Trieb über die wilde Begierde obsiegt, so führen sie in der Eintracht ihrer Seelen und in dem Streben nach Tugend schon hienieden das seligste Leben, jenseits aber belohnt sie der herrlichste Siegespreis. Diejenigen, die zwar ehrbar, aber unphilosophisch leben, werden von der Begierde leicht zur sinnlichen Lust, welche von der Menge als die eigentliche Seligkeit gepriesen wird, hingerissen, und können nicht zu einer wahrhaften und innigen Freundschaft gelangen, welcher allein die philosophischen Seelen fähig sind; auch gehen sie nur mit Triebe sich zu befiedern, noch nicht selbst befiedert, aus dem Leben. Der Vertraulichkeit aber des Nichtliebenden, die, was sie giebt, mit kluger Berechnung des eignen Vortheils ertheilt, und der geliebten Seele jene unedle Kargheit einflöfst, welche die Menge für Tugend ausgiebt, wird neuntausendjähriges Herumschweifen auf und unter der Erde als Lohn zu Theil (— 257. A.). — Die Aeufserung des Phaedros, dafs Lysias wohl nicht im Stande seyn möchte, eine gleich erhabene Rede der des Sokrates entgegenzustellen, und seine Besorgnifs, Lysias möchte sich, überdies dadurch gekränkt, dafs ihn ein Staatsmann einen Redenschreiber genannt habe, des Schreibens ganz enthalten, veranlafst den Sokrates, des Phaedros Meinung, dafs es dem Staatsmanne mit jenem Vorwurfe Ernst gewesen sey, zu widerlegen, indem er zeigt, dafs die ersten Staatsmänner das Geschäft des Redenschreibens treiben und den gröfsten Ruhm darein sezzen, sich als Redner oder Schriftsteller zu verewigen.

Also nicht das Redenschreiben für sich, sondern nur das schlechte Schreiben, könne zum Schimpfe gereichen. (So knüpft sich der zweite, gleichsam theoretische, Theil des Gesprächs an den ersten, gleichsam praktischen, an, 259. E ff.) — Vor allem mufs der Redner eine wahre Erkenntnifs von dem Gegenstande haben, den er behandeln will (260. A.), und nicht dem Scheine *), wie die gemeinen Redner, sondern der Wahrheit folgen; denn nicht blofs lächerlich ist es, wenn sie, diesem Grundsatze folgend, das eine mit dem anderen verwechseln, und von einem Gegenstande etwas aussagen, das von einem anderen gilt, sondern auch höchst verderbliche Folgen hat es, wenn sie, der Meinung des Volks huldigend, das Böse als Gutes darstellen, und so das Volk zum Unrechtthun verleiten. Zwar könnte man einwenden, dieser Vorwurf treffe nur die Redner, nicht die Beredsamkeit selbst; denn wenn sich die Redner ohne Erkenntnifs der Wahrheit zu sprechen unterfangen, so sey dieses blofser Misbrauch der Kunst, welche selbst dem, der das Wahre erkannt habe, erforderlich sey, wenn er ordentlich darüber sprechen wolle. Allein die Beredsamkeit verdient gar nicht den Namen einer Kunst, da sie, der Philosophie ermangelnd, nur kunstlose Fertigkeit ist **). Alles Reden nehmlich, das gerichtliche und öffentliche wie das dialektische ***), hat den Zweck zu

*) dem, was der Volksmenge, zu der sie sprechen, so scheint; vergl. Gorg. 453. A.

**) 260. E. Vergl. Gorg. 501. A. *Quintil.* Instit. Orat. X, 7. 11. *Apulei.* de hab. doctr. S. 16: alia vero adulandi scientia est, captatrix verisimilium, usus nulla ratione collectus: sic enim *ἄλογον τριβὴν* elocuti sumus, quae persuasum velit, quae docere non valeat.

***) Denn darauf zugleich bezieht sich *ἐν ἰδίοις*, wie die nachfolgende Erwähnung des Palamedes (des Dialektikers Zenon) zeigt.

überzeugen und die Seele des Zuhörers dahin zu führen, wohin man will; ihr Zweck ist also Täuschung, da sie jedes Ding, das nur einer Verähnlichung mit anderen fähig ist, anderen ähnlich macht oder als gleich darstellt, und durch diesen Schein der Aehnlichkeit täuscht; denn das Verschiedenartige stellt der Redner als gleich und das Gleiche als verschiedenartig dar. Wenn nun der Redner, indem er andere zu täuschen sucht, vom Wahren allmälig zum Entgegengesetzten abführend, nicht selbst getäuscht seyn will, so muſs er die Wahrheit jedes Dinges und seine Aehnlichkeit wie seine Verschiedenheit in Beziehung auf andere erkennen; ohne Erkenntniſs also der wahren Beschaffenheit eines Gegenstandes ist die Beredsamkeit etwas lächerliches und kunstloses. Dies zeigt Sokrates (262. C.) an dem Beispiele der vom Lysias und ihm gehaltenen Reden, und stellt den Satz auf, daſs der Redner zuvor erkannt haben müsse, worin das Volk wegen der widersprechenden Ansichten und Meinungen, die es habe, am leichtesten getäuscht werden könne und worin nicht; sodann müsse er seinen Gegenstand prüfen, um zu sehen, zu welcher von beiden Gattungen er gehöre. So fehlte Lysias darin, daſs er das Wesen der Liebe, über welches doch die Menschen ganz verschiedener Meinung sind, im Eingange seiner Rede nicht bestimmte, sondern damit anfieng, womit er seine Rede hätte schlieſsen sollen; daher eben seine Rede alles inneren und nothwendigen Zusammenhangs, aller kunstmäſsigen Ordnung ermangelt. Denn jede Rede muſs, so wie jedes Gedicht, gleich einem lebendigen (organischen) Wesen, ein vollständiges, übereinstimmendes und in allen seinen Theilen wohlgeordnetes Ganzes seyn. Der Rede muſs also, wie dem Gedichte (der Tragödie z.B., 268. D. S. Gorg. 503. E. 504. A.) eine Einheit (die Idee des zu behandelnden Gegenstandes) zum Grunde liegen, durch welche das

zerstreute Mannichfaltige seine Beziehung, Ordnung und Bestimmung erhält, und das Eine mufs wieder in seine besonderen Theile, so wie sie ihrer Natur nach sind, zerlegt werden. Die Methode der Kunst gründet sich also auf Zusammenfassung des Vielfachen in seine Einheit und auf Zerlegung der Einheit in ihre vielfachen Theile; wer diese Methode im Denken und Reden befolgt, ist ein Dialektiker *). Von dieser wissenschaftlichen Methode findet sich keine Spur in den rhetorischen Schriften und den Reden der Sophisten, ob sie gleich mit ihrer angeblichen Kunst so prahlen und sich wie Könige bezahlen lassen; eben darum kann dem, was sie treiben, der Name Kunst, da diese nur auf wissenschaftlicher Methode beruht, nicht beigelegt werden. Dieses unternimmt Sokrates, da Phaedros das Dialektische und Rhetorische als verschiedenartig betrachtet, ausführlicher zu zeigen (266. D. — 268. A.), indem er die Regeln, Eintheilungen und Erfindungen der berühmtesten Rhetoren prüft und darthut, dafs sie theils ganz willkührlich und empirisch, theils aber sophistisch sind (d. h., blofse Täuschung, blendenden Schein und durch ihre Künstlichkeit Ueberraschung bezwecken). Mit allen diesen Regeln und Unterabtheilungen gewinnt der Lernende nichts; denn sie sind höchstens nur Vorkenntnisse, die den sie Erlernenden noch nicht in den Stand setzen, die Kunst selbst auszuüben (269. A.). Die alten berühmten und wahrhaften Redner, ein Perikles und Antiphon, würden über diese Regeln und Erfindungen der neueren Redekünstler und ihre einfältige Meinung, dafs man mit ihnen die Kunst selbst erlerne, mitleidig lächeln. Zur Kunst gehört vor allen Dingen natürliche Anlage, welche Wissenschaft und Uebung ausbilden müssen

*) 265. D. — 266. C. Vergl. Sophist. 253. D. Phileb. 15. D. 17. A. *Plotin.* Ennead. I, 3. S. 21. A ff.

(269. D.). Dies lehrt das Beispiel des vollkommensten Redners, des Perikles, der seine natürlichen Anlagen durch die Philosophie ausbildete und vollendete, und dieser vorzüglich jene erhabene, allmächtige Begeisterung verdankte. Der Redner nehmlich sucht auf die Seele zu wirken, um Ueberzeugung in ihr hervorzubringen; er mufs daher vor allem das Wesen der Seele philosophisch ergründet haben, um zu erkennen, ob sie einfach und sich selbst ähnlich oder vielartig ist, was sie ihrer Natur nach für Kräfte und Wirkungen hat, und was wiederum auf sie einzuwirken vermag (270. C. D.). Sodann mufs er die verschiedenen Arten der Beredsamkeit mit denen der Seelenzustände zusammenhalten, um zu sehen, wie und aus welchem Grunde jede Art der Beredsamkeit auf die Seele einwirke und Ueberzeugung in ihr hervorbringe oder nicht (271. B.); und das durch die Theorie Ergründete mufs er im Leben selbst auch kennen und in der Erfahrung das Wesen jeder Seele richtig auffassen lernen, um die ihr zukommende Art von Beredsamkeit anzuwenden; endlich mufs er zu beurtheilen im Stande seyn, wann er die Regeln und verschiedenen Arten des Vortrags anzuwenden hat (272. A. B.). Wer da meint, der Weg, den die Redner vorzeichnen, führe leichter zur Kunst, der irrt sich. Der Grundsatz der sophistischen (sikelischen) Redner nehmlich, dafs derjenige, der zu überreden suche, die richtige Erkenntnifs des Wahren, Guten und Gerechten nicht zu besitzen brauche, sondern nur durch den Schein zu täuschen suchen müsse (272. D.), ist für sich selbst lächerlich; denn aus ihm würde folgen, dafs der Redner, der eine gerechte Sache zu vertheidigen hat, weil er nur dem Scheine folgen soll, die Wahrheit, durch die er seinen Gegner widerlegen könnte, verhehlen, mithin seinem eignen Zwecke entgegenhandeln müfste. Auch abgesehen davon, würde eine blofs auf den Schein aus-

gehende Beredsamkeit doch nur in der Dialektik ihre Begründung haben können; denn da der Schein aus der Aehnlichkeit mit der Wahrheit hervorgeht, so wird nur derjenige, der die Aehnlichkeiten eines Gegenstandes erkannt hat, das Scheinbare zu finden wissen; die Erkenntnifs der Aehnlichkeit aber gründet sich auf Erkenntnifs der Wahrheit (273. D. Vergl. 261. E.). Also ist der letzte Grund aller kunstmäfsigen Darstellung die Philosophie; dieser wird sich aber der Vernünftige nicht in der niederen Absicht widmen, um jene Scheinkunst durch sie zu begründen, überhaupt auch nicht in Beziehung auf die Reden und Geschäfte des gewöhnlichen Lebens; denn sie hat den höheren Zweck, Gott wohlgefällig zu reden und zu handeln (273. E.). — Darauf spricht Sokrates vom richtigen Gebrauche und vom Misbrauche des Schreibens (274. B. — 276. A.). Die Schreibekunst, welche als ein Hülfsmittel für die Erinnerung gepriesen wird, hat, weil man sich auf die Schrift verläfst, Vernachlässigung des Gedächtnisses zur Folge, und tödtet die lebendige, innere Erinnerung, indem sie sie an die äufsern, todten Schriftzeichen fesselt (275. A.). Ueberdies erzeugt die Schrift, weil sie uns in den Stand setzt, viel zu lesen, die Meinung, dafs man durch sie zum Besitze grofser Weisheit gelangen könne, hat also Schein- und Dünkelweisheit zur Folge. Die schriftliche Abfassung kann nur den Nutzen haben, dem Kundigen zur Erinnerung zu dienen; denn für sich selbst ist sie todt und giebt, wenn man weiter belehrt seyn will, keine Antwort; überall ferner verbreitet, wird die Schrift sowohl von Verständigen benutzt, als von Unverständigen, denen sie fern bleiben sollte, gemisbraucht. Die wahre Schrift, deren Schattenbild die Buchstabenschrift, ist die lebendige Rede, die in die Seele des Lernenden geschrieben wird, welche sich selbst gegen Angriffe und Misdeutungen vertheidigen

und sowohl schweigen als reden kann. Mit Ernst und Absicht wird sich der Verständige nur dieser wahren und lebendigen Schrift befleifsigen, die, im Gemüthe des Lernenden Wurzel schlagend, von da in andere Seelen übergepflanzt wird und, so immer von neuem sich erzeugend, unsterbliches Leben gewinnt (277. A.). Die Buchstabenschrift hingegen wird er nur zum Spiel und ergötzlichen Zeitvertreibe wählen, um, was er über das Schöne, Gute und Wahre nachgedacht, für das vergefsliche Alter und für Gleichgesinnte aufzubewahren. — Zum gröfsten Vorwurfe mufs es daher gereichen, unbekümmert um Wahrheit und Recht, eine Rede oder öffentliche Schrift zu verfassen, und sie für etwas gediegenes und gründliches zu halten. In jeder, sowohl metrischen als prosaischen, Rede ist nothwendig vieles blofses Spiel, da selbst die beste nur zur Erinnerung dient für den schon Unterrichteten; dagegen die lebendige Rede, die in die Seele geschrieben wird, allein klar, vollkommen und ernster Anstrengung werth ist. Defshalb kömmt der Name des wahren Schriftstellers nur dem zu, der mit Erkenntnifs seines Gegenstandes schreibt, der fähig ist, von dem Aufgezeichneten Rechenschaft zu geben, und dessen Schriften, gegen seine Reden gehalten, als geringfügig und schlecht erscheinen. Ein solcher ist ein wahrheits- und weisheitsliebender Mann, ein Philosoph; Dichter, Redenschreiber oder Gesetzverfasser nennen wir dagegen den, der nach langem Hin- und Herwenden, Zusetzen und Ausstreichen etwas aufsetzt, und weiter nichts weis, als was er niedergeschrieben hat; und zu dieser Gattung von Schriftstellern ist Lysias zu rechnen. —

Im Protagoras wird die Sophistik als Bildung zur Tugend betrachtet, im Phaedros aber als Rhetorik oder Schriftstellerei überhaupt, und so wie der Sophist als Volkslehrer dort in seiner Nichtigkeit erscheint, da es

ihm eben sowohl an Erkenntnifs seines Gegenstandes, als an Methode des Vortrags und der Mittheilung gebricht, eben so thut Platon im Phaedros das Gehaltlose und Nichtige der sophistischen Rhetorik dar, indem er zeigt, dafs die Redner weder Erkenntnifs ihres Gegenstandes, noch kunstmäfsige Methode besitzen, und dafs aus ihrer gesammten Rhetorik und Schriftstellerei nichts, als die geist- und vernunftlose, alles in Willkühr, Schein und Täuschung verkehrende Sophistik hervorleuchtet. Schon im Protagoras erkannten wir die eigenthümliche und ächt philosophische Betrachtungsweise des Platon, nach welcher er jeden Gegenstand in seiner vollständigen Wesenheit erfafst, und überall das Aeufsere mit dem Inneren verknüpft. Dieses nehmen wir auch im Phaedros wahr; denn er betrachtet die Rhetorik von Seiten ihrer inneren, geistlosen Gemeinheit, die, da sie von philosophischer Forschung und tieferer Ergründung entfernt und ihrer Gesinnung und Tendenz nach der Philosophie, welche nur auf das Wesentliche und Wahre, nicht auf den Schein hinblickt, gerade entgegengesetzt ist, auch in ihrem äufseren Wesen nicht anders, als unwissenschaftlich, folglich unmethodisch und kunstlos seyn kann. Die gemeine, nur dem Scheine nachgehende und schlechthin geistlose Tendenz der sophistischen Rhetorik wird im ersten (praktischen) Theile des Phaedros gezeigt, und durch den Gegensatz der zweiten Rede des Sokrates einleuchtend gemacht, das Unmethodische und Kunstlose aber, eine nothwendige Folge ihres gemeinen Geistes, im zweiten Theile ausführlich entwickelt. Platon konnte die ächte Philosophie als Sokratik nicht einleuchtender darstellen, als durch den Gegensatz der Sophistik in der dreifachen Form ihres Wesens, als Tugendbildung (Protagoras), als Rhetorik (Phaedros) und als Politik (Gorgias); sonach stehen diese drei Gespräche in enger Verbindung mit

einander und machen gleichsam Ein Ganzes aus: der Protagoras schildert die Sophisten als Lehrer der Tugend, der Phaedros als Schriftsteller und Künstler und der Gorgias als Volksredner (wo die Sophistik durch die Rhetorik in das öffentliche Leben übergeht) und als Staatsmänner; und diesem dreiköpfigen Thiere stellt Platon den vollkommnen Menschen und Weisen im Sokrates entgegen, nicht nur zeigend, welches der Geist und die Methode der ächten Lehre und Rede (Wissenschaft und Kunst), so wie des tugendhaften Lebens (im Staate) sey, sondern das, was er lehrt, durch ein lebendiges Beispiel zugleich versinnlichend.

Schon aus dem Protagoras, noch mehr aus dem Phaedros und Gorgias, leuchtet zugleich die politische Tendenz des Platon hervor; denn sein Zweck war hier keineswegs, wie der neueste Uebersetzer des Platon meint, ein blofs dialektischer oder wissenschaftlicher (alles übrige und gerade das Schönste in den genannten Gesprächen wäre dann überflüssiges Beiwerk), sondern das Philosophische ist hier, wie fast überall beim Platon, mit dem Politischen auf das innigste verwebt. Seine Wissenschaft nehmlich war nicht abstrakte Spekulation, sondern sie hatte die Tendenz, in das Leben selbst einzugehen, andere zu erwecken und zu bilden und sich selbst gleichsam zu verwirklichen. Auch war die Sophistik zu sehr in das wirkliche Leben übergegangen und in den Geist des gesammten Volks zu tief eingedrungen, als dafs der Philosoph dieser Widersacherin alles Wahren, Guten und Schönen hätte entgegenwirken können, ohne seine sophistisch gesinnten Zeitgenossen zugleich anzugreifen *), und die ver-

*) So rügt Platon die Vernünftelei seiner Zeitgenossen und ihre zwecklose Beschäftigung mit der natürlichen Auslegung der Mythen, welcher Sokrates so kräftig sein Studium der Selbsterkenntnifs entgegensetzt (229. C.). Eben so wird dem eit-

derblichen Folgen der Sophistik für das gesammte Leben darzustellen. Und konnte auch ein mit seinem Staate und dem öffentlichen Leben gleichsam verwachsener Athenäer die Sophistik bloſs wissenschaftlich auffassen, so daſs er sie aus der Gesammtheit des öffentlichen Lebens, in der sie sich eingewurzelt hatte und üppig wucherte, herausriſs und als abstrakte Form hinstellte? Den Platon darf man nicht rationalistisch auffassen und deuten, einseitige Zwecke ihm unterlegend oder die frei und schön gebildeten Werke seiner philosophischen Muse in künstlich ersonnene Absichten, Beziehungen u. dgl. einzwängend. Das Schöne und Wahre ist Einfachheit und lautere Gesundheit, und aus dieser entspringt das natürliche Ebenmaſs der Glieder, die Symmetrie des Ganzen, die klare Einheit in der Vielheit. Und so finden wir auch im Platon, wenn wir uns dem Gesammteindrucke seiner Werke hingeben, ohne eine vorgefaſste Meinung zu hegen oder selbst ersonnene Absichten und Beziehungen ihnen unterzulegen, jene den Alten überhaupt so eigenthümliche Einfachheit, jene natürliche und darum so lebendige und groſsartige Schönheit, die, von Künstelei und versteckter Absichtlichkeit entfernt, unzweideutig und klar sich ausspricht; daher ihr auch nichts so fremdartig und feindselig seyn kann, als die moderne Klügelei.

Die beiden Theile des Phaedros, die Reden über die Liebe und die Bestreitung der sophistischen Rhetorik, hat man schon früherhin nicht zu verbinden gewuſst, und bald die Liebe, bald die Beredsamkeit als

len, vom Schein verblendeten Zeitalter, das nicht untersucht, ob etwas wahr oder recht ist, sondern nur darnach fragt, von wem es ist und ob es ein berühmter Mann gesagt hat, die Einfalt und Wahrhaftigkeit des mythischen Zeitalters gegenübergestellt, 275. B. C.

Hauptgegenstand des Phaedros angesehen; und doch ist der Vereinigungspunkt beider an vielen Stellen so klar bezeichnet. Dieser ist nehmlich die Sophistik des Zeitalters selbst, als Schriftstellerei und Kunst betrachtet. Die ächte Kunst gründet sich auf Philosophie, und darum ist auch ihre Form und Methode wissenschaftlich; die Scheinkunst dagegen ermangelt eben deſshalb aller wissenschaftlichen und kunstmäſsigen Methode, weil sie von Philosophie entblöſst ist. Am Beispiele der Rede des in der Schule der sophistischen Rhetoren gebildeten Lysias zeigt uns Platon die geistlose Gemeinheit der sophistischen Gesinnungen und Ansichten, und, was er im ersten Theile praktisch dargethan und mit Beispielen belegt hat, erläutert er im zweiten Theile, wo er sich nicht allein auf jene Beispiele bezieht, sondern überhapt auch die Grundsätze und Regeln der sophistischen Redner prüft und ihre Nichtigkeit selbst im Einzelnsten nachweist. Das ganze Gespräch aber ist von so bewundernswürdiger Einstimmigkeit, daſs selbst der Gegenstand der Reden im ersten Theile nicht zufälliger Stoff (denn die seichte Gemeinheit der sophistischen Beredsamkeit hätte Platon an jedem beliebigen Thema zeigen können), sondern gleichsam die Seele aller Philosophie und Kunst ist, also das, worin beide lebendig verknüpft sind, und das demnach auch, wenn alle Kunst auf Philosophie beruht, wie Platon behauptet, als das eigentliche Princip der Kunst betrachtet werden muſs. Dieses ist die Liebe (die eigentliche Mystik des hellenischen Platonismus), d. i., die Begeisterung für das Schöne: in der Philosophie die lebendige Bildung und Lehre *),

*) Daher Sokrates, als Erotiker vorzugsweise, nichts anderes zu wissen bekennt, als die Erotik, 227. C. 257. A. Sympos. 177. D. Darum auch werden der Philosoph und der Erotiker zusammengestellt, 248. D.; eben darauf bezieht sich das

Bayerische Staatsbibliothek München

in der Kunst der Enthusiasmus; denn ohne Begeisterung, d. h., Erhebung zum Ursprünglichen und Vollkommnen, zur Idee, ist keine Philosophie, die nur im Urwahren das Wahre erforschen kann, und keine Kunst, welche als ächte nur Abbilder des Urschönen darstellt, denkbar; und durch die Liebe, die Begeisterung für das Schöne, wird die Philosophie selbst zur Kunst, indem sie nicht blofs in der Erforschung und Betrachtung der Ideen lebt, sondern sie auch in sich und im Gegenstande ihrer Neigung zu verwirklichen und vollkommen abzubilden strebt. Und zwar ist diese Erweckung und Einbildung der Ideen in das für sie empfängliche Gemüth die ächte Kunst und Schriftstellerei gleichsam, d. h., die lebendige Erzeugung, gleichsam das ewige Sich-selbst-Gebähren und Fortpflanzen der Ideen (und diese geistige Erzeugung ist das eigentlich Unsterbliche in den sterblichen Wesen, Sympos. 206. E. 207. A.). In der ächten Liebe sind demnach Philosophie und Kunst Eins; die Philosophie ist der Geist, der die Idee in sich selbst ergründet, um sich und den Geliebten nach ihr zu bilden, und die Kunst die Fähigkeit, das irdisch Schöne nach der durch die Philosophie ergründeten Idee des Urschönen zu bilden und ein wirkliches Ebenbild des Schönen zu erschaffen. Dieses ist die wahre, des Weisen allein würdige Kunst, nicht die dem Volke schmeichelnde Poesie oder die blofs im Scheine und in der Täuschung lebende Redekunst, die in Absicht auf Gesinnung und Betrachtungsweise eben so unphilosophisch, als in ihrer Methode unwissenschaftlich, im Ganzen also nichts, als eine mechanische, an sich lä-

παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας, 249. A. vergl. 252. E. 253. A. Vorzüglich zu beachten ist dieses, dafs sich Sokrates selbst die erotische Kunst zuschreibt, 257. A. vergl. Sympos. 177. D.

cherliche, in ihren Folgen aber verderbliche Schönrednerei ist.

Dieses genüge, um den denkenden Leser auf den tiefen Geist der Platonischen Composition und das Allumfassende seiner Darstellung aufmerksam zu machen. Wenden wir unsern Blick von der Absicht des Gesprächs auf seine äufsere Form, so zeigt sich, wenn wir auf den Protagoras zurückblicken, ein höherer und ganz eigenthümlicher Geist. Der Protagoras nehmlich hält sich, sowohl was den Inhalt und die Tendenz als die Form und den Vortrag betrifft, noch innerhalb der Schranken der Sokratik; im Phaedros hingegen tritt diese als Platonische und idealisirte Sokratik auf; denn die in ihm enthaltenen Ideen erheben sich über das blofs praktische Gebiet der Sokratik, und steigen zur ächten Spekulation, ja bis zu den höchsten Endpunkten der Metaphysik auf, zum ursprünglichen, idealischen Leben, wo das Göttliche mit dem Menschlichen noch in Einem mythischen Keime zusammenschlummert; eben so ist auch die sokratische Ironie bis zum Enthusiastischen und Dithyrambischen gesteigert, und überfliegt, in ächt dionysischer Gotttrunkenheit und seliger Berauschung, das Gebiet der Wirklichkeit. Die zweite Rede des Sokrates ist ganz poetisch: kann man lebendiger und anschaulicher selbst dasjenige schildern, was nur Gegenstand des Gefühls und der verborgensten Empfindungen ist, als Platon die Liebesschmerzen beschrieben hat (251. C. D. E.)? Kann die Poesie plastischer und sinnbildlicher seyn, als die Beschreibung der beiden Rosse (des guten und bösen Triebes der Seele) ist, dann die Schilderung der Liebesbegierde und des inneren Widerstreites? Kann die darstellende Kunst höher steigen, als bis zur Schilderung des göttlichen (urbildlichen) Lebens und zur Beschreibung der überhimmlischen Welt? Kann sie überhaupt gotttrunkener und enthusiastischer

seyn? Und doch ist Platon selbst da, wo seine begeisterte Rede dithyrambisch und dionysisch dahinströmt, in seligen Entzückungen bebend und von überhimmlischem Feuer durchglüht, scherzend und spielend, ironisch und parodisch; die Poesie selbst, als bloſs darstellende Kunst, genügt ihm nicht, weil sie das Höhere und Geistige in das Sinnliche herabziehen muſs, um es schildern zu können; darum erklärt er selbst, daſs es ihm mit dem Poetischen und Mythischen nicht ganz Ernst sey (257. A. 258. E. 259. A ff.). Seine Ironie ist also das läuternde Feuer, das die sinnliche Gestalt wieder auflöst, um den freien Geist zu entbinden, so als hätte er sagen wollen: ich stelle euch ein sinnliches Bild von dem auf, was sich nicht beschreiben und mit Worten schildern läſst, um euch sein Wesen nur anzudeuten; damit ihr aber nicht Götzendiener werdet und die Form für das Wesen, das Bild für die Sache nehmet, vernichte ich meine eignen Darstellungen wieder, auf daſs euer Geist nicht an ihnen hafte, sondern sich über sie zur Idee aufschwinge. Jeder ächte Enthusiasmus, in der Philosophie, wie in der Kunst (z. B. der Komödie der Alten) und in der Religion (wie in den religiösen Festen des Mittelalters) ist zugleich ironisch; denn die äuſsere, sinnbildliche Form muſs in ihm nur als Spiel erscheinen, nur als die scherzhafte, für sich unbedeutende und scheinbar zufällige Einfassung der inneren Göttlichkeit, gleich den Silenen in den Werkstätten der Bildner, deren Aeuſseres nichts, als die scherzende Laune des Künstlers verräth, die aber, wenn man sie öffnet und in ihr Inneres blickt, die schönsten Götterbilder zeigen (Sympos. 215. A. 221. E.). Diese Ironie, welche die poetischen Darstellungen im Phaedros beseelt und hier als die Philosophie der Poesie erscheint, ist nicht etwa bloſs aus der besonderen Betrachtungsweise des Platon hervorgegangen und für das Ganze dieses Ge-

sprächs zufällig, sondern der wesentliche, innere Geist desselben. Denn so wie der Phaedros im Allgemeinen dahin trachtet, das Wesen gegen die Vergötterung der äufseren Form zu retten, und das Ursprüngliche, Lebendige gegen das Abgeleitete, Künstliche und Mechanische geltend zu machen, so geht er besonders auch darauf aus, die lebendige Philosophie als freithätige Erforschung des an sich Wahren, Guten und Schönen und als unmittelbare Einpflanzung der Ideen in die für sie empfängliche Seele gegen die Kunst, insofern diese sich ihr entgegenstellt und ihrer entbehren zu können vorgiebt, in Schutz zu nehmen, indem er zeigt, dafs die Kunst blofs mechanische Fertigkeit sey und den Namen der Kunst gar nicht verdiene, wenn sie sich nicht auf philosophische Gesinnung und Betrachtungsweise gründe und ihre Methode nicht die wissenschaftliche sey. Dies führt er zunächst in Bezug auf die sophistische Redekunst aus, stellt es aber so allgemein dar und deutet so bestimmt auch auf die anderen Künste, vorzüglich auf die Poesie, hin, dafs diese Beziehung unverkennbar ist; wiewohl wir daraus nicht schliefsen dürfen, dafs es Platon's Absicht gewesen sey, die Kunst überhaupt als nichtig darzustellen, wenn sie der Philosophie entgegengesetzt werde; denn es ist das Eigenthümliche des Platon, das Besondere immer auf das Allgemeine und das Einzelne auf das Ganze zu beziehen. Die sophistische Redekunst in ihrer Nichtigkeit darzustellen, ist also unleugbar die Haupttendenz des Phaedros.

Was nun das Allgemeine der Kunst betrifft, so leuchtet Platon's Ansicht von der Poesie vornehmlich aus seinen eignen poetischen Schilderungen und Beschreibungen in den Reden des Sokrates hervor; denn diese enthalten eine beinahe durch das Ganze fortlaufende Parodie des Homeros, den Platon als das Haupt der mimischen (epischen und dramatischen) Poesie be-

trachtet und den Lyrikern entgegensetzt, die nicht andere, sondern sich selbst, also nicht den Schein, sondern die Wahrheit darstellen. In dieser Ironie und Parodie des Homeros spricht sich der Gegensatz der Philosophie, als des inneren, wahrhaften Lebens, und der mimischen Kunst, die, auf Täuschung hinzielend, nur im Scheine lebt, so bestimmt aus, daſs selbst das Einzelne in der poetischen Schilderung, da wo Platon auf den Homeros hinzielt, mit dem Geiste und der Tendenz des ganzen Gesprächs in der innigsten Uebereinstimmung steht. Vorzüglich zu beachten sind die Stellen S. 243 ff., wo er vom Homeros sagt, er habe die alte Reinigungsweise nicht verstanden, wohl aber Stesichoros als Musiker (d. h., als wahrhafter Künstler oder lyrischer Dichter), und S. 252. B., wo er den Homeriden den unheiligen Vers andichtet:

Ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα διὰ πτερόφοιτον ἀνάγκην;

und wohl mit Recht, wenn wir erwägen, wie die Liebe der Götter in den Homerischen Gesängen als bloſs physische Wollust, als lüsterner Trieb (*πτερόφοιτος ἀνάγκη*) geschildert ist, s. Polit. III. 390. B. C.; um so bitterer ist diese Persiflage der Homeriden (d. h., der Verehrer des Homeros), da Platon vorgiebt, aus den unbekannten und gleichsam esoterischen *) Gesängen der Homeriden diese Verse genommen zu haben. Eben so sind die beiden Rosse aus dem Homeros entlehnt **); die Beschreibung des Auszugs der Götter

*) *ἀπόθετος* ist fast so viel, als *ἀπόῤῥητος*: *Plutarch.* Sympos. VIII, 8. S. 728. F: *ὁ μὲν ἀληθὴς ἴσως λόγος καὶ νῦν ἀπόθετος καὶ ἀπόῤῥητος εἴη.* S. *Heyn.* z. Homer. Il. T. VIII. S. 793. *Heinrich.* de diasceuast. Homer. S. 15.

**) Das Gespann des Achilleus, Xanthos und Balios, s. Il. *π'*, 148. *ψ'*, 276. *ρ'*, 443. *Philostrat.* Heroic. XIX, 10. S. 737. *Barnes z.* Eurip. Rhes. 185.

zum Schmause (247. B.) ist fast wörtlich dem Homeros (Iliad. I. 423.) nachgebildet; gleichfalls der geflügelte Wagen *), u. a. Dieses ist die erste Erklärung des Platon gegen die Homerische (mimische) Poesie, und gleichsam sein entschiedener Uebertritt zur Partei der alten Philosophen, des Xenophanes, Herakleitos u. a. **), die den vom Volke vergötterten Homeros als unsittlichen und unheiligen Dichter schon angegriffen hatten; daher Polit. X. 607. B: *παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ.* Vergl. Legg. XII, 967. C. D.

Auch das Mimische und Dramatische, das wir im Protagoras schon so bewundern müssen, zeigt sich im Phaedros gesteigert; denn es ist ironischer und bedeutsamer. Gleich anfangs wird der Ort, gleichsam der Schauplatz der Handlung, herrlich beschrieben; über alles schön ist die fast sentimentale Schilderung des Ruheplätzchens bei der hohen Platane (229. A.), worin der ironische Sokrates den weichlichen Phaedros noch überbietet (230. B.), so aber, dafs es scheint, als habe ihn selbst der Zauber dieser ihm bisher unbekannten Schönheiten begeistert (vergl. 238. C. D.). Wie mimisch und treffend ist ferner die Charakteristik des erotischen (Sympos. 177. A — 182.), zugleich redseligen und zu Reden anreizenden (242. A. B. daher *καλλίπαις* 261. A.) Phaedros ***); wie herrlich ist er mit seinen geschwätzigen Landsleuten (*Aristoph.* Vög. 59.) durch den Mythos von den Cicaden, die sich, Speise und Trank vergessend, zu Tode singen (259. C.), per-

*) Il. ϑ', 7. 42. ν', 27. ο', 189. *Heraclid. Pont.* Alleg. Hom. S. 465. *Maxim. Tyr.* Dissert. XXXII, 7. u. a.

**) S. *Diogen. Laert.* IX, 1. 18. u. a.

***) Der tadelsüchtige *Athenaeos* (XI. 505. F.) behauptet, Phaedros (den wir auch im Protagoras und im Symposion in Sokrates Gesellschaft finden) sey kein Zeitgenosse des Sokrates gewesen.

siflirt! Dazu kömmt die Fülle von Wortspielen, wie ξυνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς 234. D.; χρυσοῦς vom Phaedros gebraucht, womit dessen χρυσῆν εἰκόνα (235. E.) parodirt wird; das schöne Wortspiel mit den Namen der Musen Erato, Urania und Kalliope, 259. C. D.; das Bedeutsame der Namen *Stesichoros* der *Himeräer* (in Beziehung auf ἵμερος, der Liebreiz), der Sohn des Euphemos (also der heilige Erotiker, als Lyriker nehmlich), und *Phaedros*, der Sohn des Pythokles (der eitle, ruhmsüchtige), der Myrrhinusier (gleichsam der auf Myrten *) ruhende Weichling); ferner die scherzhaften Wortableitungen, wie ἔρως von ῥώμη in jener absichtlich schwülstigen und dithyrambischen Erklärung der Liebesbegierde, die, obgleich blofs sinnlicher Naturtrieb, doch als etwas grofses und gewaltiges beschrieben wird, S. 238. C.; μαντική, gleichsam μανική, von μανία, 244. C.; ἵμερος von ῥεῦμα, 255. C.; οἰονοϊστική, 244. C. u. a. Dafs diese Wortableitungen nur scherzhaft seyen, giebt der Ton und die Stimmung der ganzen Rede so deutlich zu erkennen, dafs man sich wundern mufs, wie die neueren Erklärer **) den Platon misverstehen konnten. Eben so gewifs aber ist es, dafs sie nicht blofse Spiele der Laune sind, sondern in bestimmter Beziehung auf die Schriften oder Ansichten anderer stehen, wie vornehmlich aus dem Zusatze 244. C. erhellt: οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταυ ἐπεμβαλόντες μαντικὴν ἐκάλεσαν. Vielleicht wollte Platon zunächst den Antisthenes und dessen grammatische Schriften (s. *Diogen. Laert.* VI, 15 ff.) persifliren; wenigstens liegt die affektirte Wiederhervorsuchung des Alten, auf welche Platon mit jenen Worten hindeutet, ganz im Charakter des Antisthe-

*) S. *Eustath.* z. Dionys. Perieg. 453.

**) *Heindorf* z. Phaedr. S. 241. und *Schleiermacher* in d. Uebersetz. Th. I. B. I. S. 376.

nes. Zugleich scheint Platon im Allgemeinen auch die grammatischen Sophisten persiflirt zu haben, die ihre Beweisgründe aus der Sprache und Etymologie schöpften und in gekünstelten Ableitungen sich gefielen, jeder nach seiner Ansicht nicht allein, sondern auch nach seinen besonderen Zwecken.

Endlich finden wir auch im Phaedros Anspielungen auf die Komiker (denn das Platonische Gespräch steht, wie wir gesehen haben, in enger Verbindung mit der Komödie). Dahin gehört die Erwähnung des durch die Komiker so berüchtigten Morychischen Hauses 227. B. *); ferner τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικόν 236. E.; die Homerische Göttersprache 252. B., auf welche auch die Komiker so häufig angespielt **), u. a. Vorzüglich scheint Platon bei den Ausdrücken ἐπαίρεσθαι, ἀναπτεροῦσθαι, πτερορρυεῖν u. a. den Aristophanes (s. dessen Vögel V. 106. 284. 455. 1438. 1439 ff. 1448 ff.) vor Augen gehabt zu haben.

Betrachten wir noch den philosophischen Inhalt des Phaedros, so erscheint dieses Gespräch als das erste eigentlich Platonische, in welchem nehmlich die dem Platon eigenthümliche Verknüpfung der Sokratik mit den Philosophemen der Pythagoreer, Eleatiker und Ionier und die dadurch bewirkte Erhebung derselben zum Speculativen hervortritt; und zwar sind in ihm gleichsam die Keime der nachfolgenden Gespräche enthalten. Diese Philosopheme sind das vom ursprünglichen, himmlischen Leben, als dessen Erinnerung jede Erkenntnifs betrachtet wird; jenes von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem zukünftigen Leben, der Belohnung und Bestrafung; das von den drei Kräften der menschlichen Seele, dem λογιστικόν (dem Führer = der übersinnlichen Welt oder dem über-

*) S. *Ruhnk.* z. Tim. S. 183.

**) S. *Koen.* z. Gregor. Corinth. S. 38. Schäf.

himmlischen Orte), dem θυμικόν (dem edlen Triebe = dem Universum, dem eigentlich dämonischen Leben, in der Mitte zwischen dem göttlichen oder rein geistigen und dem irdischen oder sinnlichen) und dem ἐπιθυμητικόν (dem unedlen Triebe, der sinnlichen Begierde: der sublunarischen, irdischen Region entsprechend) u. s. w. Vor allem zu beachten ist die dem Platon eigenthümliche, ächt speculative Beziehung des Einzelnen oder Endlichen auf das Ganze, Unendliche (wie z. B. der menschlichen Seele auf das Wesen der Seele an sich), also die höhere, umfassende Ansicht des Universums, wie wir sie vorzüglich im Timaeos wiederfinden *).

Jene Philosopheme, von denen der Protagoras noch keine Andeutung enthält, zeugen vom tiefen Studium vornehmlich der pythagoreischen Philosophie; denn der Pythagoreismus war es hauptsächlich, welcher diese orientalischen Philosopheme (vor allem die Idee eines ursprünglichen, himmlischen Lebens, dessen Schattenbild das irdische und zeitliche ist, des Abfalls der Seele, ihrer Unsterblichkeit, der Seelenwanderung u. a.) im Westen verbreitete, und Platon scheint unter den attischen Philosophen der einzige gewesen zu seyn, der für diese alten Philosopheme Sinn hatte, und dessen eben so tiefe als lebendige

*) z. B. da, wo er von der Seele handelt und ihr Wesen als kosmisches darstellt, 37. B. 47. B. C. Eben so wird im Politikos 274. A. D. das Leben des Menschen auf das des Weltalls bezogen und darnach bestimmt, im Symposion die Liebe als allgemeiner Trieb des Lebens aufgefafst, sich stets zu verjüngen und unsterblich zu werden, u. a. Auf gleiche Weise wird im Phaedros 270. C. die Psychologie auf die Physiologie zurückgeführt, das Schöne auf die Anschauung des Urschönen im ursprünglichen Leben, die endliche Erkenntnifs von der höheren, ursprünglichen vermittelst der Wiedererinnerung abgeleitet, u. s. w.

Phantasie sich mit ihnen so vertraut machte, dafs man sie für sein Eigenthum halten könnte. Und nicht blofs fafste er sie ihrer tieferen Bedeutung nach auf und eignete sich ihren Geist an, sondern er suchte auch diese ehrwürdigen Ueberlieferungen der ältesten Weisheit in ihrer reinen, mythischen, oft kindlichen Form und allegorischen Bezeichnungsweise aufzubewahren und der Nachwelt zu überliefern. Mehrere mythische Stellen in den Platonischen Gesprächen sind so ganz im Geiste der alten orientalischen, bedeutsamen Allegorie abgefafst, dafs wir oft wähnen sollten, Platon habe ein heiliges Buch der indischen Brahminen, der alten Parsen u. s. w. vor Augen gehabt; ins Besondre herrscht diese fast kindliche Sinnbildlichkeit und allegorische Bedeutsamkeit im Timaeos so vor, dafs wir uns nicht wundern können, wenn der gelehrte Hebräer die Meinung fafste, Platon habe des Moses Kosmologie vor Augen gehabt. Erwägen wir ferner, dafs Platon in mehreren seiner Gespräche (im Gorgias, Phaedon, in der Politia u. a.) dieselben Philosopheme oder Dogmen ausführlich und mit einer gewissen Vorliebe vorträgt (wie das Dogma von der Belohnung und Bestrafung im zukünftigen Leben), so ist der Gedanke natürlich, dafs er, um der Vernünftelei und seichten Aufklärerei, welche die Sophisten *) verbreiteten, zu steuern, durch diese alten Lehrsätze den religiösen Glauben bei seinen Zeitgenossen wieder hervorzurufen suchte; vorzüglich ist im Phaedros diese Entgegensetzung des Mythischen und Dogmatischen gegen den seichten, in Gemeinheit ausgearteten Unglauben der damaligen Zeit in jugendlichem Geiste nicht blofs epideiktisch, sondern fast muthwillig satyrisch hervorgehoben.

*) Daher *οἱ σοφοί* und *οἱ λίαν δεινοί*, 229. C. D.

Bei diesen Philosophemen hatte Platon, wie schon erinnert, ohne Zweifel die Pythagoreer, vorzüglich den Empedokles und Philolaos, vor Augen. Die Lehre von der Seelenwanderung ist ganz in pythagoreischem Geiste mit Dogmen der Mysterien und mit kosmologischen Ideen (nach dem dekadischen Systeme der Pythagoreer) verwebt. So das Wandeln der Seele im Gefolge eines Gottes, und ihr Aufstreben zum überhimmlischen Orte *). Eben so unterschieden die Pythagoreer zwischen Ὄλυμπος, dem Wohnsitze der Götter, κόσμος, dem Weltkörpersysteme, und οὐρανός **), der niederen Region des Wandelbaren, s. *Philolaos* b. Stob. Eclog. Phys. T. I. S. 488. Und nicht allein das ganze Philosophem athmet pythagoreischen Geist, sondern auch die einzelnen Ausdrücke deuten auf ähnliche pythagoreische hin. So ist die im Hause der Götter allein zurückbleibende Hestia (247. A.) die pythagoreische Wache des Zeus ***), u. a. Auch abgesehen von jenen Philosophemen, finden wir im Phaedros mehrere

*) der rein geistigen Welt, nach Empedokles, s. *Sturz* z. Empedokl. S. 257 ff., dem τόπῳ νοητῷ, nach Platon Polit. VI, 508. B.

**) Οὐρανός ist, wie das lateinische coelum, sehr häufig nur ὁ ὑπὸ τὰ νέφη τόπος, s. *Eustath.* z. Iliad. III. S. 281. Bas. Bei den Pythagoreern hatte dieses Wort eine dreifache Bedeutung, s. Leb. des Pythag. S. 217. ed. Porphyr. Cantabr. u. *Photius* Cod. CCLIX. S. 1319. 34. *Schleiermacher* hat die Stelle des Phaedros vom überhimmlischen Orte ganz falsch beurtheilt, S. 378.; eben so unrichtig behauptet er S. 377., bei dem auffallenden Bestreben des Platon, seine Belesenheit zu zeigen, sey der Gedanke fast unvermeidlich, daſs er um diese Zeit pythagoreische Schriften noch gar nicht kannte, und vielleicht auch die des Anaxagoras nur oberflächlich.

***) S. *Aristot.* de coelo, II, 13. *Stob.* Eclog. Phys. I. S. 488. u. a. Vergl. *Böckh* in d. Heidelb. Jahrb. 1808. Heft I. S. 111 ff. u. *Creuzer* in: Symb. u. Mythol. Th. III. S. 488 ff.

Anspielungen auf den Pythagoreismus; so S. 278. D: τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν, τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τι τοιοῦτον μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι. Vergl. *Cicer.* Tusc. Disput. V, 3. *Diogen. Laert.* Prooem. §. 12. Eben so ist entschieden pythagoreisch und zwar philolaisch-pythagoreisch die Stelle 274. A., wo die Pythagoreer mit den Worten οἱ σοφώτεροι ἡμῶν bezeichnet werden; denn dieselbe Ansicht finden wir im Phaedon wieder, wo Platon ganz philolaisirt, S. 257. 259. 268. 359. Fisch. Auch die Aeufserung, dafs der Vernünftige seine Gedanken nicht durch Schriften, sondern durch die lebendige Rede mittheilen werde (S. 275. C. ff.), ist ächt pythagoreisch, s. *Plutarch.* Leb. d. Numa S. 74. D.

Anaxagoreisch ist die Bezeichnung des Zeus, des grofsen Führers im Himmelsraume, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελόμενος (246. E.); denn Zeus ist der νοῦς βασιλικός oder βασιλεύς (s. Phileb. 28. C. 30. D. E.). So sagt Platon im Kratylos S. 413. C: εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας· νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Schon die Ausdrücke κοσμεῖν und διακοσμεῖν deuten auf den Anaxagoras hin; denn diesem waren sie eigenthümlich *). Eben so müssen wir annehmen, dafs Platon die Schriften der Eleatiker, des Parmenides und Zenon vornehmlich, gelesen und sich mit ihrer Philosophie vertraut gemacht hatte; darauf deutet ja der eleatische Palamedes (der Dialektiker Zenon, S. 261. D.) bestimmt hin. Bemerkenswerth aber ist es, wie Platon die wissenschaftliche Methode des Denkens und Redens erklärt, und diejenigen, die sie besitzen, gleichsam vergöttert

*) S. *Valcken.* z. Eurip. Reliq. S. 40. B. *Fischer* z. Plat. Phaedon S. 409.

(266. B.), indem er hinzusetzt, er nenne sie Dialektiker, unwissend, ob mit Recht oder nicht. Einleuchtend ist es, daſs Platon hier zum ersten Mal von diesem Gegenstande redet (denn im Protagoras bezieht sich das διαλέγεσθαι noch auf das bloſse Gespräch); daher die jugendliche Freude und begeisterte Lobpreisung, zugleich auch die Ungewiſsheit in Rücksicht auf die Benennung.

Was die Zeit der Abfassung des Phaedros betrifft, so finden wir in ihm folgende Angaben, die uns Aufschluſs geben. Lysias wird als ein berühmter Redner aufgeführt; er kam nun Olymp. 92, 1. im 47ten J. seines Alters aus Thurium zurück *); also muſs das Gespräch nach Olymp. 92, 1. geschrieben seyn. Isokrates wird ferner als ein junger, hoffnungsvoller Redner gepriesen; sonach müssen wir sein 28tes oder 30tes Lebensjahr annehmen; da nun Isokrates Olymp. 86, 1. **) geboren ist, so fällt dieses zwischen Olymp. 93, 1. und 3. Auch wird des Sophokles und Euripides als noch lebender Tragiker gedacht; sie starben Olymp. 93, 3. ***); dieses also, mit dem Alter des Isokrates verglichen, bestimmt uns, das zweite Jahr der 93ten Olymp. als die Zeit, in welcher das Gespräch geschrieben ist, anzunehmen. Der Phaedros konnte demnach zwei oder drei Jahre nach dem Protagoras verfaſst seyn; denn daſs das Gespräch nicht bloſs als um Olymp. 93, 2 oder 3. gehalten gedacht werden muſs, sondern höchst wahrscheinlich auch um diese Zeit vom Platon geschrieben worden ist, geht aus der Weiſsagung vom Isokrates hervor (278. E. 279. A.), die in keine spätere Zeit fallen kann, so wie auch

*) S. *Taylor* vit. Lys. S. 111.

**) S. *Corsini* Fast. Attic. T. II. S. 67. III. S. 223. u. de die nat. Plat. S. 68.

***) S. *Larcher* Chronol. Herod. S. 574.

daraus, daſs Platon des Polemarchos, des älteren Bruders des Lysias, der in der Anarchie (Olymp. 94, 1.) umgekommen ist *), als noch lebenden gedenkt, und von ihm rühmt, er habe sich der Philosophie ergeben (257. B.). Demnach kann der Phaedros nicht vor Olymp. 94. geschrieben seyn. Mit ziemlicher Gewiſsheit also können wir die Zeit der Abfassung des Phaedros in das zweite Jahr der 93ten Olymp. (407. v. Chr.) setzen.

3. G o r g i a s.

Sokrates und Chaerephon begegnen dem Kallikles, bei welchem sich Gorgias und Polos befinden, und gehen auf seine Einladung mit ihm, um den Gorgias zu hören. Sokrates bittet den Chaerephon, den Gorgias zu fragen, was das für eine Kunst sey, die er ausübe; Polos ergreift sogleich das Wort, giebt aber keine genügende Antwort; daher Sokrates den Gorgias selbst auffordert, ihm zu antworten. Gorgias erwiedert, es sey die Redekunst; diese habe Reden zum Gegenstande und mache zum Reden geschickt. *Sokr.* Jede Kunst macht den Lernenden fähig, über das, was er behandelt, zu reden und richtig zu denken; warum nennst du also nicht auch jede andere Kunst Redekunst? *Gorg.* Weil die anderen in Verrichtungen bestehen, die Redekunst aber allein im Reden. *Sokr.* Unterscheiden wir aber die Künste, je nachdem sie bloſs handelnd oder bloſs redend, oder auch mehr handelnd oder mehr redend sind, so gehört wohl die Redekunst zur Classe der bloſs redenden, wie die Rechenkunst, Meſskunst u. a. Soll also

*) S. *Plutarch.* Leb. d. 10 Redn. 835. E. *Taylor.* Leb. des Lys. S. 106.

von diesen die Redekunst verschieden seyn, so mufs der Unterschied im Gegenstande der Rede aufgesucht werden. *Gorg.* Ihr Gegenstand sind die wichtigsten und besten Angelegenheiten der Menschen. *Sokr.* Auch dieses ist noch zu unbestimmt; denn jeder andere Künstler wird von seiner Kunst behaupten, dafs ihr Gegenstand und das, was sie bewirke, das höchste Gut für den Menschen sey. *Gorg.* Die Redekunst ertheilt den Menschen das, was in Wahrheit das höchste Gut ist, indem es Freiheit und Herrschaft im Staate verleiht, nehmlich das Ueberreden in den Versammlungen aller Art: eine Kunst, die sich jeden der anderen Künstler unterwirft und ihr zu dienen zwingt. *Sokr.* Wenn die Rhetorik die Ueberredungskunst ist, so mufs sie, da es noch viele andere Künste giebt, welche belehren, folglich darin, worin sie belehren, überzeugen und überreden, von diesen noch besonders verschieden seyn. *Gorg.* Sie bezweckt Ueberredung in den Versammlungen und vor Gericht, und bezieht sich auf Recht und Unrecht. *Sokr.* Wie verhält sich die Ueberredung und der Glaube zur Erkenntnifs? Sind beide Eins oder verschieden? *Gorg.* Verschieden. *Sokr.* Es giebt nehmlich einen falschen und wahren Glauben, aber keine falsche Wissenschaft. *Gorg.* Wohl. *Sokr.* Es glauben ferner sowohl die, welche etwas erkannt haben, als die überredet worden sind; daher wir zwei Arten der Ueberredung annehmen können, eine Ueberredung, die keine Erkenntnifs, sondern Glauben hervorbringt, und eine solche, die Erkenntnifs erzeugt. Zu welcher gehört nun die Redekunst? *Gorg.* Zur letzteren Art. *Sokr.* Die Redekunst bewirkt also in Betreff des Rechts und Unrechts nicht durch Belehrung, sondern durch Ueberreden Glauben, und der Redner ist von aller Belehrung über das Gerechte und Ungerechte entfernt; daher auch in den Volksversammlungen, wenn von Ge-

genständen der Kunst die Rede ist, nicht die Redner, sondern die Künstler zu Rathe gezogen werden. *Gorg.* Die Redner vermögen aber doch in den Versammlungen alles und sind die ersten Rathgeber; auch da, wo die anderen Künstler nichts vermögen, sind sie die wirksamsten Ueberzeuger. Diese so gewaltige Wirksamkeit der Redekunst darf man jedoch nicht misbrauchen, noch auch, wenn sie jemand zum Bösen und Ungerechten braucht, darum der Kunst selbst und ihrem Lehrer einen Vorwurf machen. — Sokrates erklärt, um des Gorgias Unwillen zuvorzukommen, er sey von Streitsucht und Rechthaberei so weit entfernt, daſs er sich vielmehr von anderen gern widerlegen und belehren lasse; denke Gorgias eben so, so wünsche er die Untersuchung über das Wesen der Redekunst mit ihm fotzusetzen. Auch die anderen wünschen, daſs die Untersuchung fortgesetzt werde; sonach fährt Sokrates fort (458. E.): Die Redekunst macht fähig, von allem zu überzeugen, nicht aber zu belehren, und zwar in Versammlungen; der Redner wird in der Versammlung überzeugender sprechen, als der Arzt; in der Versammlung also heiſst vor den Unkundigen, denn bei den Kundigen wird der Arzt mehr Glauben und Ueberzeugung bewirken. Der Unkundige also (der Redner, insofern er nicht Arzt ist) wird bei den Unkundigen mehr Glauben finden, als der Kundige, und eben so wird sich der Redner auch zu den andern Künstlern verhalten: er bedarf der Kenntniſs der Sache nicht, sondern nur eines Ueberredungsmittels, um sich bei den Unkundigen den Schein zu geben, als wisse er sie besser, als die Kundigen. *Gorg.* Allerdings bedarf man bloſs der Ueberredungskunst. *Sokr.* Wie verhält es sich aber mit dem Guten, Schönen, Gerechten und dem Gegentheile derselben? Braucht sie der Redner nicht zu kennen, oder muſs, wer die Redekunst erlernen will,

diese Kenntnisse mitbringen? *Gorg.* Besitzt er sie noch nicht, so kann er sie durch meinen Unterricht empfangen. *Sokr.* Jeder, der etwas kennt, wird nach diesem selbst benannt; wer der Musik z. B. kundig ist, heifst Musiker; also wird auch der des Gerechten Kundige gerecht genannt, und als gerechter wird er auch gerecht handeln müssen. Der Rhetoriker wird folglich, da er die Kenntnifs des Gerechten besitzen mufs, auch gerecht seyn und als solcher nie Unrecht zufügen; gleichwohl sprachst du im Vorhergehenden vom ungerechten Gebrauche der Redekunst. — Polos nimmt das Wort und erklärt, Gorgias habe ihm nur aus Scham (um nicht bekennen zu müssen, dafs der Redner nichts vom Guten und Bösen wisse, und den, der dieses bei ihm lernen wolle, darin auch nicht unterrichten könne) zugestanden, dafs der Redner auch das Gerechte und Gute wissen müsse, und durch dieses abgedrungene Geständnifs habe er sich in Widerspruch gesetzt mit seiner früheren Behauptung, dafs der Redner auch einen ungerechten Gebrauch von seiner Kunst machen könne; dem Sokrates aber wirft er Streitsucht vor. Dieser erwiedert ironisch, er wolle sich gern von ihm, dem jüngeren, belehren lassen, und die Unterredung mit ihm fortsetzen, wenn er sich der weitschweifigen Reden enthalte. Sie kommen überein, dafs Polos fragen und Sokrates antworten soll. *Pol.* Für was für eine Kunst hältst du die Beredsamkeit? *Sokr.* Für keine Kunst, sondern für eine blofse Fertigkeit, Lust und Vergnügen zu verschaffen; sie gehört nehmlich zur Gattung der schmeichlerischen Künste, zu welcher auch die Koch-, Putz- und Schminkkunst und die Sophistik zu rechnen sind, welche nicht eigentliche Künste, sondern nur durch Uebung und Erfahrung zu erwerbende Fertigkeiten sind. — Gorgias setzt die Unterredung fort (463. D.), und Sokrates erklärt die Redekunst für das Schatten-

bild des einen Theils der Staatskunst. Zwei Gattungen von Künsten giebt es nehmlich; die eine bezieht sich auf die Seele, die andere auf den Körper des Menschen; daher vier wahre Künste, die das Beste der Seele und des Körpers bezwecken:

Seele:

1. Gesetzgebung [Sophistik] 2. Rechtspflege [Rhetorik]

Körper:

3. Gymnastik [Putz- und Schminkkunst] 4. Heilkunde [Kochkunst]

Wie sich nun die Putz- und Schminkkunst zur Gymnastik verhält, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunde, so die Redekunst zur Rechtspflege. In jene vier Künste kleidet sich nehmlich die Schmeichelei, welche, unbekümmert um das wahrhaft Beste der Seele und des Körpers, den Unverstand ergötzt und einnimmt, daſs er ihre Fertigkeiten für gar groſse und wichtige Künste hält; denn bloſse Fertigkeiten sind diese Afterkünste, weil sie der Erkenntniſs desjenigen, was sie darbieten, ermangeln und von nichts einen Grund anzugeben wissen; das Verstand- und Grundlose kann ja nicht Kunst genannt werden; weil sie ferner statt des Besten nur das Angenehme darbieten, so sind sie schlechte Künste. Diese Afterkünste vermischen sich wegen ihrer nahen Berührung häufig mit einander, so daſs man die Sophisten und Rhetoren nicht immer unterscheiden kann; überhaupt würden alle diese Künste in Ein verworrenes Ganzes zusammenfallen, wenn bloſs der Körper nach dem Vergnügen über sie urtheilte, und nicht die Seele den Körper und dessen Lust beherrschte. — Darauf wendet sich Sokrates wieder an den Polos, gegen den diese freimüthige Erklärung und Auseinandersetzung eigentlich gerichtet war, und Polos sucht den Sokrates durch die Erfahrung zu widerlegen; denn

diese zeige, dafs die Redner in grofser Achtung stehen. Die Redner, sagt Polos, vermögen doch im Staate das Meiste. *Sokr.* Wenn das viel Vermögen für den Vermögenden selbst etwas gutes ist, so vermögen die Redner das allerwenigste; denn um das zu vermögen, was ihnen gut wäre und nicht blofs zu seyn schiene, müfsten die Redner Kenntnifs davon haben, um mit Einsicht das Gute zu wählen; so lange aber noch nicht bewiesen ist, dafs die Rhetorik eine Kunst ist und die Redner Einsicht haben in dem, was sie wollen, mufs man auch jenes ihnen absprechen; denn ohne Einsicht Handeln ist böse. *Pol.* Doch vermögen die Redner das durchzusetzen, was sie wollen. *Sokr.* Nicht immer ist das, was man thut, der Zweck selbst, wefshalb man es thut, sondern oft nur das Mittel, wie bei den Kranken das Arzneinehmen. Alles nehmlich ist gut, böse oder an sich gleichgültig; das Letztere und das Böse aber thun wir einzig des Guten und Nützlichen wegen. Der Tyrann oder Redner also, der anderen Verderben bereitet, weil es ihm gut zu seyn scheint, thut, wenn dieses böse ist, nicht, was er will, etwas gutes, sondern was ihn gut dünkt, und sonach kann auch ein solcher im Staate nicht viel vermögen, wenn sich das viel Vermögen auf das Gute bezieht. *Pol.* Du würdest wohl das Vermögen, in der Stadt zu thun, was dich gut dünkte, verschmähen, oder den nicht beneiden, der nach seiner Willkühr tödten, des Vermögens berauben und in Fesseln legen könnte? *Sokr.* Zu bemitleiden und unglückselig ist, wer so etwas mit Unrecht thut, und wer es mit Recht thut, nicht zu beneiden; denn wer unrechtmäfsiger Weise sterben mufs, ist weniger bedauernswürdig und unglückselig, als derjenige, der seinen Tod verursacht, und als ein solcher, der rechtmäfsiger Weise sterben mufs; Unrechtthun ist nehmlich ein gröfseres Uebel, als Unrechtleiden; denn Unrecht ist immer böse, Recht

dagegen gut. *Pol.* Die Erfahrung zeigt uns aber doch, dafs der Ungerechte und Tyrannische glücklich ist, wie z. B. Archelaos. *Sokr.* Diesen kann ich nicht glücklich nennen, weil ich nicht weifs, wie es mit seiner Bildung und Gerechtigkeit steht; denn nur der Gute und Edle ist glücklich, der Ungerechte und Lasterhafte dagegen unglücklich. *Pol.* Der Ungerechte ist glücklich, wenn er für seine Ungerechtigkeit nicht büfst. *Sokr.* Der Ungerechte ist für sich schon unglücklich, wird aber dann noch unglücklicher, wenn er für sein Unrechtthun keine Strafe leidet, weniger unglücklich ist er hingegen, wenn er von Göttern und Menschen dafür gezüchtigt wird; das Unrechtthun ist nehmlich schändlicher, als das Unrechtleiden, und wenn schändlicher, auch schlimmer. — Polos leugnet, dafs das Schändliche und Häfsliche auch böse sey, das Schöne aber gut. *Sokr.* Man nennt etwas schön entweder wegen des Guten und Nützlichen, oder wegen des Vergnügens, das es gewährt, oder wegen beider zugleich, häfslich dagegen das Böse und Schmerzliche. Dasjenige ist also unter zwei Schönen das Schönere, das die anderen an Vergnügen, an Nutzen oder an beiden zugleich übertrifft; das Häfslichere dagegen wird das seyn, das an Uebeln oder an Schmerz das andere übertrifft. Wenn daher das Unrechtthun schändlicher und häfslicher ist, als das Unrechtleiden, so übertrifft es das Unrechtleiden entweder an Schmerz oder an Uebel (an Bösem) oder an beiden zugleich; ersteres kann nicht angenommen werden, weil die Beleidigten mehr Schmerz empfinden, als die Beleidiger; das Unrechtthun kann daher auch nicht in Rücksicht beider (des Schmerzens und des Uebels) das Unrechtleiden übertreffen; folglich kann es jenes nur an Uebel und Bösem übertreffen. Also ist das Unrechtthun schlimmer und böser, als das Unrechtleiden, und niemand kann jenes diesem vorziehen (476. A.). Auch ist dieses wohl

zu beachten, ob es ein gröſseres Uebel zu nennen sey, für seine Ungerechtigkeiten Strafe zu leiden oder nicht. Alles, was etwas erleidet, erleidet es so, wie der Handelnde, von dem das Leiden verursacht wird, handelt; der für das Unrecht Züchtigende handelt nur gerecht, also leidet auch der Strafe Leidende gerecht; das Gerechte aber ist schön, folglich leidet er Schönes, und wenn Schönes, auch Gutes oder Nützliches, und zwar in Beziehung auf seine Seele, indem er durch die Züchtigung vom gröſsten Uebel, der Ungerechtigkeit, befreit wird (477. A.). Denn unter den drei Uebeln, die das Vermögen, den Körper oder die Seele betreffen, Armuth, Krankheit und Ungerechtigkeit oder Schlechtigkeit, ist das letztere das gröſste und häſslichste, das die anderen zwar nicht an Schmerz, wohl aber an Schaden und Verderben übertrifft; daher es zugleich das schlimmste und verderblichste ist. So wie uns nun die Erwerbsamkeit von Armuth und die Arzneikunst von Krankheit befreit, so befreit uns das Recht von diesem gröſsten aller Uebel, indem der ungerecht Handelnde vom Richter gezüchtigt und gebessert wird. Gleichwie ferner der Kranke, der sich heilen läſst, glücklicher ist, als der sich nicht heilen läſst, so müssen wir auch den Gezüchtigten für glücklicher halten, als den, der nicht gezüchtigt wird. Der Glücklichste ist der, dessen Seele von Ungerechtigkeit nichts weiſs; diesem zunächst steht, wer durch Zurechtweisung und Züchtigung gebessert wird; der Unglücklichste dagegen ist der, welcher die Schlechtigkeit seiner Seele nährt und, die Züchtigung scheuend, so wie sich das Kind vor dem Schneiden und Brennen des Arztes fürchtet, sich von ihr nicht befreien läſst (bis 480. A.). Wozu kann nun die Redekunst nützen, wenn derjenige, der sich einer Ungerechtigkeit bewuſst ist, freiwillig dahin gehen muſs, wo er durch Züchtigung so bald als möglich von seinem Uebel gereinigt

wird und, weit entfernt, mit Hülfe der Redekunst sich zu vertheidigen, sie vielmehr dazu anwenden müfste, seine eigne oder eines anderen Ungerechtigkeit recht nachdrücklich zu schildern, um seine Züchtigung zu beschleunigen? Die Redekunst könnte nur dazu nützen, den, der anderen Unrecht zufügt, auf alle Weise zu vertheidigen, damit er nicht zur Strafe gezogen werde und seine Ungerechtigkeit auf das Ruchloseste fortsetzen könne, also nur zum Bösen (481. B.) — Kallikles fällt in die Rede und beschuldigt den Sokrates, dafs er nur seine Freude daran habe, den Unterredner in Widerspruch mit sich selbst zu bringen, indem er die Rede immer auf etwas verfängliches hinführe, und, das von Natur und das dem Gesetze nach Schöne nicht unterscheidend, des Kunstgriffs sich bediene, dem einen das andere unterzuschieben. So sprach Polos vom Unrechtleiden, wie es an sich ist *), und in diesem Betracht ist es schlimmer, als das Unrechtthun; Sokrates aber schob das Unrechtleiden, in gesetzlicher Hinsicht, unter; denn an sich ist alles häfslicher, was schlimm ist, wie das Unrechtleiden (das nur dem Schwachen und Ohnmächtigen widerfahren kann), dem Gesetze aber nach wird das Unrechtthun für ein gröfseres Uebel gehalten. Nur die schwächeren Menschen haben zu ihrem Vortheile, um nehmlich die Stärkeren zu zügeln, dieses Gesetz gegeben, dafs es schändlich und ungerecht sey, anderen überlegen seyn zu wollen (dieses nennen sie das Unrechtthun), und dafs eine Gleichheit aller seyn müsse, da es doch in der Natur der Sache liegt, dafs der Stärkere und Vermögendere dem Schwächeren überlegen sey; dies lehrt die Beobachtung der Thiere, dies die Geschichte der Völker und Geschlechter. Gewalt und

*) Wir lesen nehmlich mit Findeisen *Πῶλον τὰ κατὰ φύσιν αἴσχιον — οὐ τὸν νόμον ἐδιώκαθες*, S. 483. A.

Stärke, die das Gesetz sich unterwirft, ist das Recht der Natur, das Gesetz dagegen der Tyrann der Götter und der Menschen. Dieser Verdrehung des an sich Gerechten huldigt die Philosophie, die überhaupt das Verderblichste für den Menschen ist, da sie ihn in allen zum öffentlichen und besondern Leben erforderlichen Dingen unfähig macht, so dafs er zum Gelächter wird, wenn er etwas verrichten soll. Die Philosophie in der Jugend zum Behufe der Bildung zu treiben, ist lobenswerth, aber sich noch im Alter mit ihr zu beschäftigen, eben so lächerlich, als wenn der Greis stammelt und tändelt, wie ein Kind. Ueberdies nützt auch die Philosophie gar nichts, vielmehr schadet sie in jeder Beziehung, da man in ihrem Dienste alles vernachlässigt, was zur Selbstvertheidigung und zur Verwahrung gegen den Muthwillen und die Bosheit anderer gehört, und selbst Vermögen, Ruf und was nur die Menschen hochachten, hintansetzt (486. E.). — Sokrates erklärt, dafs, wenn seine Lebensweise nicht die rechte sey, dieses nur für eine Folge seiner Unwissenheit gehalten werden müsse, und fordert den Kallikles auf, ihn über den eigentlichen Sinn jenes Ausspruchs, dafs von Natur dem Besseren die Herrschaft über den Schlechteren zukomme, zu belehren. Ist unter dem Besseren der Schwächere zu verstehen, oder ist Besserseyn Eins mit Stärkerseyn? *Kall.* Es ist Eins mit ihm. *Sokr.* Nun ist doch die Mehrheit, welche die Gesetze gegeben hat, um die einzelnen Uebermüthigen zu zügeln, von Natur stärker, als der Einzelne; folglich sind die Gesetze der Mehrheit die Gesetze der Stärkeren, und wenn die Stärkeren auch die Besseren sind, so sind die Gesetze der Stärkeren die der Besseren, und die Gesetze selbst als Satzungen der Stärkeren von Natur schön. Die Mehrheit hat ferner den Grundsatz aufgestellt, dafs die Gerechtigkeit auf der Gleichheit beruhe, und dafs es schändlicher sey, Un-

recht zu thun, als zu leiden. — Nur gezwungen giebt Kallikles dieses zu. — *Sokr.* Also ist es nicht nur dem Gesetze nach, sondern auch von Natur schändlicher, Unrecht zu thun, als zu leiden; und indem du dieses eingestehen mufst, widerlegst du deine frühere Behauptung, dafs das Natürliche und Gesetzliche verschieden seyen; und nichtig ist zugleich der Vorwurf, dafs ich das eine dem anderen unterschiebe. — Kallikles, entrüstet, zugleich aber in Verlegenheit gebracht, wirft dem Sokrates vor, dafs er die Worte seines Gegners auffange und ihn so zu widerlegen suche. Das Besserseyn, sagt er, müsse nicht von einem zusammengelaufenen Haufen, der höchstens nur an Körperkraft die anderen übertreffe, verstanden werden. Hiermit giebt Kallikles zu, dafs sich das Besserseyn nicht auf die Körperkraft beziehe. *Sokr.* Also werden die Verständigeren die Besseren seyn, folglich auch Einer, wenn er verständig ist, besser seyn, als tausend Unverständige, so dafs ihm die Herrschaft über sie gebührt. *Kall.* Dies halte ich eben für das natürliche Recht, dafs die Verständigeren mehr haben, als die Schlechteren, und diese beherrschen. *Sokr.* Wie kann der Verständigere mehr haben wollen, als andere? Wenn Speise und Getränk zu vertheilen sind, wird sich nicht der Verständigere, dem die Leitung der anderen zukömmt, darin eben als den verständigeren beweisen, dafs er jedem nach dem Mafse seiner natürlichen Kraft davon giebt, und für sich selbst auch nur so viel nimmt, als er vertragen kann: mehr, als die übrigen, wenn er stärker ist, weniger aber, wenn schwächer? Oder soll er auch in Kleidung und andern Dingen mehr, als die anderen, haben, also das gröfste Kleid, die gröfsten und meisten Sohlen u. s. f. tragen? *Kall.* Ich verstehe unter den Besseren die in Staatsangelegenheiten Verständigen, die ihre Meinung und Gesinnung muthig zu behaupten und zu vertheidi-

gen im Stande sind; diesen kömmt es zu, den anderen überlegen zu seyn und sie zu beherrschen. *Sokr.* Wie beherrschen? Sollen die Verständigeren sich selbst auch beherrschen, oder, unbekümmert um die Beherrschung ihrer eignen Leidenschaften, nur nach Herrschaft über die anderen streben? *Kall.* Schwachköpfe sind es, die ihre Begierden beherrschen und nicht Klugheit und Muth haben, sie zu befriedigen. Eben diese haben, ihrer Ohnmacht sich bewufst, aus Scham aber sie verbergend, um die Stärkeren zu zügeln, das Gesetz gegeben, dafs man mäfsig und gerecht leben müsse. Nein, Schwelgerei und Ungerechtigkeit sind, wenn Klugheit und Muth sie unterstützen, die wahren Tugenden, die wahre Glückseligkeit; alles übrige ist Künstelei, widernatürliche Satzung und nichtiges Geschwätz (492. E.). *Sokr.* Diesem Grundsatze zu Folge wäre das Leben höchst mühselig, und wenn die Seele wie im Körper begraben liegt, der Leib einem lecken Fasse zu vergleichen, das wegen der Unersättlichkeit der Begierden nie gefüllt werden könnte. Die von solchen Begierden Ergriffenen wären dann, nach der Allegorie eines Weisen *), im Reiche des Unsichtbaren die Unglückseligsten, da sie mit einem durchlöcherten Siebe in ein durchlöchertes Fafs Wasser tragen müfsten. Das durchlöcherte Sieb wäre nehmlich die Seele (Begierde) der sinnlosen, in Vergessenheit und Unwissenheit versunkenen Menschen (493. D.). *Kall.* Die Mythen können mich nicht vom Gegentheil überzeugen. *Sokr.* Wie kann man aber doch den, der den Begierden ergeben und darin unersättlich ist, so dafs er, keine Befriedigung findend, nie zur Ruhe kömmt, glücklicher nennen, als den Mäfsigen? *Kall.* Der

*) eines Pythagoreers, s. Scholiast. Ueber das Wortspiel σῶμα und σῆμα s. Kratyl. 400. C. *Wyttenbach.* z. Plutarch. de ser. num. vind. S. 135. und zu Phaedon S. 136.

Mäſsige und Enthaltsame hat keinen Genuſs, und empfindet, gefühllos wie der Stein, weder Lust noch Schmerz; je mehr man genieſst, um so glücklicher ist man. *Sokr.* Je gröſser aber der Zufluſs von Genüssen ist, um so gröſser wird auch der Abfluſs seyn; der Mensch wäre also jenem Vogel *) zu vergleichen, der alles, was er friſst, sogleich wieder von sich giebt. Wenn ferner die Glückseligkeit darin bestünde, daſs man seine Lust befriedigte, so müſste man wohl auch am glücklichsten seyn, wenn man sich, mit der Krätze behaftet, das ganze Leben hindurch kratzen könnte; eben so wären diejenigen die glücklichsten, die, den niederen Lüsten fröhnend, sie hinlänglich zu befriedigen vermöchten. — Kallikles macht dem Sokrates einen Vorwurf darüber, daſs er das Gespräch auf solche Dinge hinführe; dagegen erinnert Sokrates, er selbst habe dieses durch seine unbestimmte und allgemeine Behauptung veranlaſst, daſs die Lust Genieſsenden glücklich seien. Dann fragt er ihn, ob er zwischen guter und böser Lust unterscheide, oder ob er das Angenehme mit dem Guten für Eins halte. *Kall.* Für Eins. *Sokr.* Also wäre jede auch die schmutzigste Lust gut und schön. Wie verhielte sich ferner die Lust zur Wissenschaft? *Kall.* Sie sind verschieden. *Sokr.* Ist auch die Tapferkeit von der Lust verschieden? *Kall.* Ja. *Sokr.* Also wären das Angenehme und das Gute eins und dasselbe, Wissenschaft aber und Tapferkeit von sich und vom Guten verschieden; was nicht seyn kann. Betrachten wir die Sache so: überall zeigen sich Gegensätze, wie Glück und Unglück, Gesundheis und Krankheit, Stärke und Schwäche u. s. w. Diese finden sich nicht zugleich, noch auch sind sie

*) Im Griechischen χαραδριός (s. Schol. u. Tim. Lex. das. Ruhnk. S. 273.), ein Vogel, der sich in Klüften (von χαράδρα) aufhält, nach Leske (Naturgesch. Th. I. S. 272.) der Regenpfeifer.

zugleich abwesend (denn der Kranke ist nicht zugleich gesund, und mit der Krankheit entweicht nicht zugleich die Gesundheit, sondern das eine tritt nach dem anderen ein, in wechselnder Folge). Eben so ist es mit dem Guten und Bösen, mit Glück und Unglück. Nichts daher, was der Mensch zu gleicher Zeit verliert und zu gleicher Zeit hat, kann zum Guten und Bösen gerechnet werden; und dies findet bei Befriedigung der sinnlichen Lust statt. Jede Begierde nehmlich, die ein Bedürfnifs und einen Mangel voraussetzt, ist peinigend, die Befriedigung derselben aber angenehm; denn wenn der Durstige trinkt, so fühlt er als Durstiger Unlust und als Trinkender zugleich Lust. Lust und Unlust sind sich also nicht so entgegengesetzt, wie gut Leben und schlecht Leben, folglich von letzterem verschieden; woraus folgt, dafs das Angenehme vom Guten verschieden ist. Ferner hört zugleich mit der Unlu t die Lust auf; denn mit dem Trinken endet die Unlust (das Peinliche des Durstes) und die Lust (die Befriedigung des Bedürfnisses); und dieses findet wieder beim Guten und Bösen nicht statt, dafs nehmlich mit dem einen beide zugleich aufhörten; daher das Angenehme vom Guten und die Unlust vom Bösen verschieden seyn mufs. Auch finden wir, dafs der Schlechte, z. B. der Feige, mehr sich freut und wieder betrübt (wenn sich der Feind z. B. naht oder entfernt), als der Gute oder Tapfere; wenn nun das Angenehme (die Freude z. B.) das Gute wäre, so wäre der Schlechte (der Feige), weil seine Freude gröfser ist, als die des Tapferen, besser, als der Gute (der Tapfere). — Kallikles erklärt, man müsse zwischen gutem und schlechtem Vergnügen unterscheiden. *Sokr.* Die guten werden doch die nützlichen Vergnügen, die schlechten die schädlichen seyn, wie z. B. solche, die der Gesundheit nachtheilig sind. *Kall.* Wohl. *Sokr.* Das Gute ist der Zweck aller unserer Handlungen, das,

weſshalb wir thun, was wir thun, nicht das, was wir eines andern wegen thun. Des Guten wegen müssen wir daher auch das Angenehme thun, nicht das Gute des Angenehmen wegen. Nun vermag aber nur der Verständige zu beurtheilen, welche Vergnügungen gut, und welche schlecht sind; es ist also dazu Erkenntniſs und Wissenschaft erforderlich. Die wahre Wissenschaft, die von der Fertigkeit wohl zu unterscheiden ist, erkennt den Grund von allem, was sie thut, und kann von ihren Verrichtungen Rechenschaft geben; dagegen die Fertigkeit ihren Gegenstand ohne alle Kunst und Kenntniſs behandelt, und einzig der Beobachtung und Erinnerung an das Herkömmliche und Gewöhnliche folgt. Die Wissenſchaften, die sich auf die Seele beziehen, tragen für ihr Bestes Sorge und unterscheiden wohl das ihr Zuträgliche und Nachtheilige, die Fertigkeiten aber suchen ihr, unbekümmert um ihr Bestes, nur Vergnügen zu verschaffen; und diese nannten wir oben die schmeichlerischen Künste, zu denen daher alle Kunstfertigkeiten gehören, die nur Vergnügen, nicht Besserung bezwecken, wie Musik und Poesie, welche, wenn man den Gesang, den Tonfall und das Versmaſs wegnimmt, aus nichts als aus Reden besteht, die dem Volke vorgetragen werden; weſshalb die Poesie nichts anderes, als Volksrednerei ist, wie die Beredsamkeit, die ebenfalls, unbekümmert um Besserung oder Belehrung der Zuhörer, nur durch Vergnügen sie zu gewinnen sucht, und ihnen wie Kindern schmeichelt, um ihres eignen Vortheils willen den des Staats vernachlässigend. Ohne sich einen ernsten und edlen Zweck vorzusetzen, alles auf diesen zu beziehen und so ein in sich zusammenstimmendes und wohlgeordnetes Ganzes zu bilden, wie der wahre Künstler thun sollte *), redet man in den

*) Vergl. Phaedros 264. D.

Tag hinein (503. E. 504. A.). Der gute und künstlerische Redner sollte einzig dahin trachten, Gerechtigkeit und besonnene Mäfsigung im Gemüthe der Zuhörer zu erwecken und das Gegentheil, Ungerechtigkeit und Ausgelassenheit, zu entfernen; statt dessen aber vermehren die Redner die geistige Krankheit ihrer Zuhörer, indem sie ihr immer neuen Nahrungsstoff zuführen. — Kallikles erklärt, dafs er die Unterredung mit dem Sokrates nicht fortsetzen wolle (505. D.), doch giebt er den Bitten des Gorgias nach. Sokrates übernimmt zugleich die Rolle des Antwortenden, und wiederholt zur Uebersicht des Ganzen das bisher Vorgetragene und vom Kallikles Eingestandene. Die Tugend jedes Wesens ist geordnetes, richtiges Verhalten, Besonnenheit; also ist das Besonnene gut, das Unbesonnene und Ausgelassene schlecht. Der Besonnene wird ferner überall besonnen handeln, sowohl gegen die Menschen — dann ist er gerecht —, als gegen die Götter — dann nennen wir ihn heilig. Er wird aber auch tapfer seyn: muthig dem nachstreben, was er verfolgen mufs, das fliehen, was er vermeiden mufs, und da aushalten, wo es Standhaftigkeit gilt. Sonach ist der Besonnene der vollendet Gute, der alles, was er thut, wohl und schön thut, und darum glückselig ist, dagegen der Schlechte unglückselig. Dieses ist der wahre Zweck des Lebens, den man stets und bei allen Handlungen vor Augen haben mufs. Eben diese wohlgeordnete Zusammenstimmung, als Gesetz des Lebens, finden wir auch im Weltall. Die geometrische Gleichheit also, die jedem zutheilt, was ihm nach Verhältnifs seines Wesens gebührt, nicht jene unmäfsige, unersättliche Habsucht, ist das Wesen der Gerechtigkeit; und dieser mufs der wahrhafte Redner kundig seyn (— 508. C.). Was den Vorwurf betrifft, dafs ich nicht im Stande sey, mir selbst oder einem Freunde und Angehörigen zu helfen, ihn aus Gefah-

ren zu retten oder vor Mifshandlungen zu schützen, so ist meine Meinung diese, dafs die einzige Hülfe, die man sich und andern leisten kann, nur darin bestehe, die eigentlichen Uebel, Unrechtthun und Beleidigen und für Unrecht nicht Büfsen, um dadurch gebessert zu werden, von sich oder anderen abzuwenden. Vor Mishandlungen kann nur äufsere Macht schützen, vor dem Unrechtthun aber wird uns die Wissenschaft bewahren, die uns über das Gerechte belehren und darin stärken mufs. Jene äufsere, vor Beleidigung schützende Macht ist entweder Herrschaft im Staate oder Befreundung mit dem Herrscher; letztere setzt voraus, dafs man sich durch gleiche Gesinnung und Lebensweise die Gunst des Herrschers erwerbe; des Tyrannen Freund könnte man also nur dadurch seyn, dafs man sich eben so, wie er, alle Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit erlaubte; um sich vor dem einen Uebel, vor Beleidigung, zu schützen, würde man sich also in ein noch gröfseres, in Ungerechtigkeit, stürzen müssen. Der Gerechte und Gute, der vom Tyrannen gemishandelt wird, ist weniger unglücklich zu nennen, als der Ungerechte, der gegen den Rechtschaffenen auf eine so empörende Weise handelt; und um sich gegen solche Ungerechtigkeiten vor Gericht zu schützen, wird es der Verständige nicht der Mühe werth achten, die Redekunst zu üben, damit er sein mühseliges Leben friste; wollte er darauf bedacht seyn, so müfste er auch die Schwimmkunst und die Kunst das Schiff zu leiten üben; denn auch diese retten nicht nur Leben, sondern auch Leib und Vermögen oft aus den gröfsten Gefahren. Der Verständige wird überhaupt nicht darnach trachten, sein Leben so lange als möglich zu erhalten, sondern, der göttlichen Schickung dieses überlassend, darauf sehen, wie er die ihm vom Schicksal bestimmte Lebenszeit am besten durchführe. — Wollte man sich beim athenäi-

schen Volke vor Beleidigung schützen und dessen Freundschaft sich zu erwerben suchen, so müfste man nicht blofs es nachahmen, sondern auch ursprünglich schon ihm ähnlich seyn; denn nur solcher Reden erfreut es sich, die seinem Charakter durchaus entsprechend sind; bei anderen wird es unwillig (513. E.). — Es giebt zwei Wege der Behandlung, sey es der Seele oder des Körpers, die schmeichlerische, die nur Vergnügen bezweckt, und die kunstgemäfse und wissenschaftliche, welche für ihr Bestes Sorge trägt; diese, die sich als die wahre gezeigt hat, setzt, wenn man sie richtig gebrauchen will, mannichfaltige Forschung und Uebung voraus; denn unsinnig ist es, irgend eine Kunst, ohne sie gehörig und von tüchtigen Meistern erlernt und sich vielfach in ihr geübt zu haben, öffentlich treiben zu wollen. Eben so mufs der Redner, dessen wahrhafter Zweck nur dahin gehen kann, das Volk zum Guten und Gerechten hinzuführen, bevor er es unternimmt, als öffentlicher Redner aufzutreten, sich selbst prüfen, ob er auch diesem grofsen Werke gewachsen sey, und ob er diese Fähigkeit an irgend einem Bürger oder Fremden erprobt habe. Dies finden wir bei den jetzigen Rednern und Staatsmännern nicht, selbst nicht bei den älteren so berühmten, einem Themistokles, Miltiades, Kimon, Perikles, die zwar mehr auszurichten verstanden, als die jetzigen, aber eben so wenig dahin strebten, das Volk gesitteter, gerechter und weiser zu machen, indem sie nur auf die Verschönerung und äufsere Vergröfserung der Stadt, nicht auf die Besserung und Heilung der Bürger, bedacht waren. Ungerecht ist daher die Klage der Staatsmänner, die vom Staate hart behandelt werden, wenn sie sagen, dafs sie der Staat für ihre Verdienste so mit Undank belohne; derselbe Fall ist es mit den Sophisten, die sich für Lehrer der Tugend ausgeben, wenn sie ihre Schüler des Undanks und der Ungerechtigkeit be-

schuldigen; denn dafs diese so gegen sie handeln können, ist eben ein Beweis, dafs sie sie nicht zur Tugendhaftigkeit gebildet haben. — Kallikles wundert sich darüber, dafs Sokrates das Beispiel der Sophisten anführt, die doch gegen die Redner nichts seyen. Dagegen erinnert Sokrates, dafs sich die Sophisten und Rhetoren nicht nur in dem erwähnten Falle, sondern auch an sich sehr ähnlich seyen, und dafs er mit Unrecht die Sophistik verachte, die Rhetorik aber für etwas so grofses und schönes halte; die Sophistik sey vielmehr um so viel besser als die Rhetorik, als die Gesetzgebung besser sey als die Rechtspflege und die Gymnastik besser als die Heilkunde. — Zu welcher Art, den Staatsgeschäften obzuliegen, ermahnst du mich nun, Kallikles? Zu jener, dafs ich dahin strebe, die Athenäer zu bessern und gleich einem Arzte zu heilen, oder zu der, dafs ich ihnen diene und zu Gefallen lebe? *Kall.* Zum Dienen; denn sonst hast du alles schlimme zu befürchten. *Sokr.* Was nur für die, welche ungerecht gegen mich handeln, schlimm und schändlich seyn kann; denn nur ein schlechter Mensch könnte mich als unschuldigen vor Gericht ziehen, und nicht wundern würde es mich, wenn ich selbst sterben müfste; denn da ich mich der wahren Staatskunst befleifsige, nicht aber dem Volke zu Gefallen lebe und als Redner ihm schmeichle, wie sollte ich mich vor Gericht vertheidigen und die so verderbte und verwöhnte Menge, die nicht der Wahrheit, sondern nur dem trügerischen Scheine folgt, überzeugen können? Es würde mir wie dem Arzte gehen, über welchen die durch süfse Speisen verwöhnten Kinder richten sollten; sie würden ihn seiner herben Arzneien und scharfen Verordnungen wegen verurtheilen. *Kall.* Wie kann es aber um einen Menschen gut stehen, der nicht im Stande ist, sich zu vertheidigen? *Sokr.* Die einzige und die kräftigste Vertheidigung ist

das Bewufstseyn, nichts ungerechtes gegen Gott und die Menschen je geredet und gethan zu haben. Schmerzen würde es mich, wenn ich sterben müfste, ohne mir diese Hülfe und Vertheidigung leisten zu können, leicht dagegen würde ich den Tod ertragen, wenn ich aus Unvermögen, mich mit Hülfe der schmeichlerischen Redekunst vertheidigen zu können, sterben müfste; denn der Verständige und Muthige fürchtet nicht den Tod, sondern das Unrechtthun; das gröfste Uebel ja ist es, mit Vergehungen erfüllt in die Unterwelt zu wandern; wovon dich eine schöne Erzählung überzeugen kann. — Das göttliche Gesetz besteht, dafs der Mensch, der gerecht und fromm gelebt, nach dem Tode in die Inseln der Seligen wandert, wo er fern von Leiden vollkommner Glückseligkeit geniefst, der Ungerechte und Gottlose aber in das Straf- und Zuchtgefängnifs, den Tartaros, hinabgestofsen wird. Früher richteten Lebende über Lebende an dem Tage, wo jemand sterben sollte; da geschah es, dafs sowohl in die Inseln der Seligen, als in den Tartaros Unverdiente kamen, da der Lebende, mit den Vorzügen seines Körpers, Standes und Vermögens die Gebrechen seiner Seele verhüllend, das sinnliche Auge und Ohr des Richters blendete. Zeus beschlofs daher, dafs der Sterbliche nicht mehr seinen Tod vorherwissen, und nur der Todte, vom Sinnlichen Gereinigte, über den Todten (die nackte, alles irdischen Schmucks entkleidete Seele) richten sollte. Als Richter stellte er den Minos, Rhadamanthys und Aeakos auf, und als Richtplatz bestimmte er eine Wiese am Kreuzwege, da wo der eine Pfad zu den Inseln der Seligen, der andere in den Tartaros führt. Der Tod ist die Trennung der Seele und des Leibes; beide behalten nach ihrer Scheidung ihre eigenthümliche Natur und Beschaffenheit; so zeigt sich am Leichname alles, was der lebende Körper an sich hatte, und auf gleiche Weise

treten auch in der vom Leibe entbundenen Seele alle Eigenthümlichkeiten hervor, die sie von Natur hatte oder durch ihre Bestrebungen sich anbildete. Der Richter richtet über jede, ohne zu wissen, wessen sie ist; und findet er sie mit Verbrechen beladen, so schickt er sie in das Gefängniſs, wo sie die ihr gebührende Strafe empfängt, entweder zur eignen Besserung, wenn sie sich heilbarer Vergehungen schuldig gemacht, oder zum abschreckenden Beispiele für andere, wenn ihre Verbrechen unheilbar sind, wie vornehmlich die der Tyrannen und Machthaber, die ihre Gewalt misbrauchten und die gröſsten Unrechtigkeiten verübten; denn gering ist die Zahl der Gerechten unter den Mächtigen, und die Griechen haben nur Einen Aristides. Rhadamanthys und Aeakos schicken solche in den Tartaros, mit einem Zeichen versehen, ob sie ihnen heilbar oder unheilbar zu seyn scheinen. Die fromme und wahrhafte Seele aber, vornehmlich die philosophische, die für ihr Heil Sorge getragen, senden sie in die Inseln der Seligen (— 526. D.). — Von dieser Erzählung überzeugt, forsche ich, unbekümmert um das, was bei der Menge in Ehren steht, nur der Wahrheit nach, und bestrebe mich, so tugendhaft, als ich vermag, zu leben und zu sterben; eben so ermahne ich die anderen, so zu leben und nach diesem Kampfpreise zu streben. Diese Ermahnung geht sonach auch an dich, Kallikles, und ich gebe dir den Vorwurf zurück, den du mir machtest; denn vor jenem Gerichte wirst du nicht im Stande seyn, dir selbst zu helfen. Unter allen über die rechte Lebensweise aufgestellten Behauptungen bewährt sich daher allein diese, daſs man nach wahrer Glückseligkeit streben, das Unrechtthun mehr, als das Unrechtleiden, fliehen, für jedes Unrecht sich der Züchtigung unterwerfen und aller Schmeichelei, folglich auch dem ungerechten Gebrauche der Beredsamkeit entsagen müsse.

Darum ermahne ich dich, nach Tugend und Gerechtigkeit zu streben, unbekümmert um die Verachtung, die du dir bei der Menge dadurch zuziehst, und erst dann, wenn du dich hinlänglich darin geübt und gestärkt hast, zu den Staatsverrichtungen überzugehen; denn thöricht ist es doch, ohne alle Uebung und Bildung etwas so wichtiges zu unternehmen. —

In diesem herrlichen Gespräche wird die Rhetorik, die im Phaedros als Kunst und Schriftstellerei aufgefaſst wurde, als Politik betrachtet, und zwar als derjenige Theil der Politik, der sich mit der Rechtspflege beschäftigt. Die Rhetorik, die an sich bloſse Kunst des Scheins ist, also in der Sophistik wurzelt, tritt als Rechtspflege aus der Sphäre der Sophistik heraus, insofern diese im besonderen und eigentlichen Sinn als bildende und lehrende Kunst (denn die Sophisten sind ἀρετῆς διδάσκαλοι, S. 519. C.) gedacht wird, und beide, die Sophistik und die Rhetorik, stehen in demselben Verhältnisse zu einander, wie die Gesetzgebung, als das theoretische Element der Politik, und die Rechtspflege, als das praktische. Es könnte befremden, daſs Platon die Rhetorik und die Sophistik unterscheidet, da die erste, als unwissenschaftliche Volksschmeichlerin, ganz sophistisch ist. Sowohl der Protagoras als der Phaedros geben uns darüber Aufschluſs. Die Athenäer hielten es für schimpflich, ein Sophist genannt zu werden (Protag. 312. A.), und die ausgezeichnetsten Staatsmänner scheuten sich, Reden zu schreiben und Schriften zu hinterlassen, um nicht bei der Nachwelt für Sophisten zu gelten; und dennoch liebten diese gerade am meisten das Redenschreiben und Schriftenhinterlassen, wie aus ihren Gesetzvorschlägen erhellt (Phaedr. 257. D. E.). Die Athenäer fürchteten also den Namen, waren aber der Sache so sehr ergeben, daſs sie sie noch weiter trieben, als die Sophisten. Darum also unterscheidet

Platon im Gorgias die Sophistik von der Rhetorik, ob er gleich den Sophisten und den Redner an sich für Eins oder wenigstens für sehr verwandt hält (520. A.), weil die Staatsmänner nicht Sophisten genannt seyn wollten und verächtlich auf diese herabblickten (520. B.), so als habe er sagen wollen: nehmen wir den Unterschied an, den ihr zwischen der Rhetorik und Sophistik macht, daſs sich nehmlich jene mit den öffentlichen Angelegenheiten und diese mit der Bildung der Jugend beschäftige, so zeigt es sich, daſs die Rhetorik, weit entfernt, etwas rühmlicheres und besseres zu seyn, als die Sophistik, in Wahrheit ihr so nachsteht, wie die Rechtspflege der Gesetzgebung und die Heilkunst der Gymnastik; denn die Rechtspflege und Heilkunst haben ihr Daseyn nur der Mangelhaftigkeit der Gesetzgebung und Gymnastik zu verdanken; wahrhafte Gesetzgebung und Gymnastik nehmlich machen die Rechtspflege und Heilkunst so entbehrlich, wie die Sophistik als ächte Erziehung und Bildung die Rhetorik entbehrlich machen würde.

Der Gorgias hat eine entschiedne politische Tendenz, und alles Wissenschaftliche *) darin nur den Zweck, das Gehaltlose nicht nur, sondern auch Grundverderbliche und eigentlich Ruchlose der sophistischen Politik (der Rhetorik) darzuthun. Die Rhetorik ist keine Kunst, weil sie nicht dem Guten nachstrebt, sondern nur Vergnügen bezweckt; denn das einzige

*) wie die Bestimmung des Verhältnisses des Angenehmen zum Guten. Dieses muſste berührt werden, weil eben die falsche und schmeichlerische Kunst, von Erkenntniſs und Tugend ganz entblöſst, bloſs dem Vergnügen fröhnte. Die Auseinandersetzung dieses Verhältnisses ist also nur erklärende Episode, nicht Hauptsache und eigentlicher Zweck des Gorgias. Wie Schleiermacher dieses verkennen und in den fast ganz politischen Gorgias philosophische Künsteleien hineinlegen konnte, ist unbegreiflich.

Ziel des Lebens, das der Vernünftige vor Augen haben kann, ist das Gute oder die Tugend: jene Einstimmigkeit und Besonnenheit, durch welche, als allgemeines Gesetz des Lebens, auch das Weltall ein Ganzes und Wohlgeordnetes (κόσμος) ist. Diese Tugendhaftigkeit ist das Wahrhafte, im zeitlichen wie im zukünftigen Leben einzig Beglückende und Beseligende.

Zweierlei ist ins Besondre im Gorgias zu beachten, worin das individuelle Leben des Ganzen, als eines politisch-historischen Gesprächs, wurzelt. Erstlich die so bestimmten Beziehungen auf des Sokrates Anklage und Verurtheilung, s. 469. B. 479. B. 486. B. 521. C. D. 522. A. B. Vorzüglich ist die Stelle zu bemerken, wo Sokrates selbst sagt: τόδε μέντοι εὖ οἶδ', ὅτι, ἐάνπερ εἰςίω εἰς δικαστήριον, περὶ τούτων τινὸς κινδυνεύων, ὧν σὺ λέγεις, πονηρός τίς με ἔσται ὁ εἰςάγων· οὐδεὶς γὰρ ἂν χρηστὸς μὴ ἀδικοῦντ' ἄνθρωπον εἰςάγοι· καὶ οὐδέν γε ἄτοπον, εἰ ἀποθάνοιμι. Eben darauf auch bezieht sich die Erwähnung der Vorwürfe, die man vorzüglich dem Sokrates machte, daſs er sich nehmlich noch im Alter mit der Philosophie befasse, statt mit ernsthaften Gegenständen, wie mit Staatsangelegenheiten, sich zu beschäftigen *); daſs er mit Knaben umgehe und im Winkel sitze **); daſs er immer Gerber, Schuster u. s. f. im Munde führe ***), u. a. Ueberhaupt spricht sich im Gorgias die ernsteste Feindschaft zwischen der Philosophie und der rhetorischen (sophistischen) Politik aus. Daher die ausführliche Darstellung der beiden sich entgegengesetz-

*) 484. C. 485. A. C. D. 500. C. Vergl. Polit. VI. 498. A.

**) 485. D. E, S. *Wyttenbach.* Bibl. crit. V. III. P. IV. S. 8 ff.

***) 491. A. 497. B. C. Vergl. Sympos. 221. E. Hipp. mai. 288. D. 291. A. u. *Ruhnk.* z. Xenoph. Mem. Socr. I, 2. 37.

ten Lebensweisen, der philosophischen und der rhetorisch-politischen (500. D. ff.); daher die Anklagen und Beschuldigungen der Philosophie, von einem Politiker vorgetragen, die, ohngeachtet ihrer ganz individuellen Beziehung auf den Sokrates und seine Verehrer, so treffend und wahr ausgesprochen sind, dafs sie Platon für alle Zeiten aufgezeichnet zu haben scheint: man bedauert es, dafs ein so gutes Talent mit unnützen Spekulationen sich beschäftigt und nichts ernsthaftes, gemeinnütziges treibt; man sucht es durch wohlwollenden Rath auf den rechten Weg zurückzuführen, zeigt aber zugleich den höchsten Unwillen, wenn es so thöricht ist, dem wohlgemeinten Rathe nicht zu folgen (485. D. 496. C. 527. A. D.). Von der andern Seite ist die Ruchlosigkeit der Grundsätze der sophistischen Politiker trefflich geschildert (483. B ff. 492. C.). Vorzüglich satyrisch ist die Vergleichung der vornehm sich dünkenden Redekunst mit der Steuermanns- und Maschinenkunst, 511. D ff.

Das zweite Bemerkenswerthe ist die Bitterkeit, mit welcher Platon die berühmtesten athenäischen Staatsmänner, einen Miltiades, Kimon, Perikles u. a. angreift, und ihnen den Ruhm, dafs sie gute Politiker gewesen seyen, streitig macht (516. D. 517. B ff.). Vornehmlich wird Perikles, den Platon im Phaedros als den vollendetsten (selbst philosophisch gebildetsten) Redner gepriesen, hier als Politiker scharf und bitter getadelt (515. C. D. E. 516. D.) *). Man könnte vermuthen, dafs ein Misverständnifs jener Stelle im

*) ganz in Widerspruch mit dem Urtheile der Zeitgenossen des Platon. *Isokrates* z. B. περὶ ζεύγ. S. 352. sagt: *ὑπὸ Περικλέους, ὃν πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν ὡς σωφρονέστατον καὶ δικαιότατον καὶ σοφώτατον γεγενῆσθαι τῶν πολιτῶν.* Vergl. π. τ. ἀντιδοσ. S. 69. Z. 13. u. 108. Z. 18. Orelli. *Xenoph.* Sympos. VIII, 39. u. a.

Phaedros, wo Perikles nur als Redner gepriesen ist, den Platon bewogen habe, hier so ausführlich vom Perikles zu handeln, um zu beweisen, dafs er ein schlechter Staatsmann war und das athenäische Volk verderbte; aber warum sollte Platon, wenn er eigentlich nur vom demagogischen Perikles reden wollte, auch die anderen beim Volke noch in rühmlichem Andenken lebenden Männer, einen Miltiades, Kimon u. a. angegriffen haben? Nein, zu bestimmt zeigt sich im Tone des ganzen Gesprächs ein bitterer Groll gegen das athenäische Volk und seine Führer, die durch Schmeicheleien (eben durch die falsche, schmeichlerische Redekunst) es nur verführten und verderbten, statt es zu bessern und zum Guten hinzuleiten. Diese Bitterkeit finden wir auch da, wo nicht zunächst vom athenäischen Staate die Rede ist. So ist die Stimmung des Sokrates in der Unterredung mit dem Polos und Kallikles ganz ernsthaft und satyrisch, ja nicht selten feindselig, und seine Rede oft derb, so dafs ihm Polos selbst Inurbanität (*ἀγροικίαν*) vorwirft (s. 461. C. 481. D ff. 489. E. 497. A. 505. C. 506. B. 508. D.), vorzüglich S. 511. A. und 527. A. D., wo Sokrates dem Kallikles alle Schmähungen zurückgiebt. Sollte Platon für sich die attische Urbanität und die sokratische Ironie, deren Feinheit wir im Protagoras und Phaedros bewundern müssen, so haben vergessen können, dafs er einem fafst leidenschaftlichen Zorne sich hingab? Unmöglich; eine äufsere Veranlassung mufste ihn gereizt und mit gerechtem Unwillen, ja mit feindseligem Zorn erfüllt haben. Und finden wir diese nicht in den Reden des Sokrates selbst auf das Bestimmteste angegeben? Es war die Anklage und Verurtheilung des Sokrates, die ihn, den würdigsten Schüler und Verehrer des göttlichen Mannes, so empörte und mit fast leidenschaftlichem Zorn erfüllte; daher die durchgängig herrschende Bitterkeit, die nahe an Schmähung

gränzt, daher in der mythischen Erzählung des Sokrates das furchtbar Drohende und die Appellation an das zukünftige Gericht, wo der jetzt so beredte Politiker verstummen, der Tugendhafte hingegen, der sich vor dem zeitlichen Gerichte nicht zu vertheidigen weifs, weil er jene schmeichlerische Kunst der Ueberredung nicht gelernt hat und auch nicht lernen konnte, den Lohn seines edlen Strebens erhalten wird.

Unleugbar geht daraus hervor, dafs der Gorgias während der Anklage und Verurtheilung des Sokrates geschrieben ist, nicht nach dem Tode des Sokrates *); denn nach dem Tode des Sokrates konnte doch wohl Platon nicht so ausführlich, noch viel weniger mit solcher Bitterkeit, von der Anklage und Verurtheilung reden, seinen Tod aber als blofs wahrscheinlich angeben (521. D.); vielmehr beweist die fast leidenschaftliche Stimmung des ganzen Gesprächs, dafs es zur Zeit der Anklage und bevorstehenden Verurtheilung des Sokrates selbst, also Olymp. 95, 1. vor Sokrates Tode (der in den Monat Thargelion des ersten Jahrs der 95ten Olymp. fällt) geschrieben ist. Das Gespräch selbst aber mit dem Gorgias, Polos und Kallikles müssen wir uns nach der Platonischen Dichtung als im vierten Jahre der 93ten Olymp. gehalten denken; denn S. 473. E. wird bestimmt angegeben, Sokrates habe im vorigen Jahre im Rathe gesessen, wo er, da sein Stamm (der Antiochische, s. Apolog. 32. B.) den Vorsitz hatte, das Volk hätte stimmen lassen sol-

*) wie Tennemann und Schleiermacher meinen; letzterer bezieht sogar einige Stellen, wo von dem Hasse der schlechten Gewalthaber gegen die Weisen die Rede ist, auf Platon's ersten Aufenthalt bei dem älteren Dionysios, und hält sie für Rechtfertigungen und Berichtigungen. Er nimmt daher an, der Gorgias sey das erste oder zweite Gespräch des Platon nach seiner Zurückkunft von der ersten Reise.

len; und dieses fällt in das dritte Jahr der 93ten Olymp. *) Ferner wird des Archelaos Thronbesteigung als etwas erst neulich geschehenes erwähnt (470. D.); des Archelaos Herrschaft begann aber höchst wahrscheinlich unter dem Archon Kallias, im dritten Jahre der 93ten Olymp. **) Sonst findet sich keine Angabe im Gorgias, die zur näheren Bestätigung dienen könnte (denn diese, dafs sich Sokrates 461. C. zu den πρεσβυτέροις zählt, ist zu unbestimmt; zuverlässiger dürfte die Stelle S. 519. A. für eine Anspielung auf die Olymp. 93, 2. erfolgte Absetzung des Alkibiades gehalten werden), oder umgekehrt unserer Zeitbestimmung widerspräche; denn der Anachronismus, welchen Athenaeos (V, 58. S. 537.) dem Platon aufbürden will, dafs er nehmlich vom Perikles, der doch 23 J. vor des Archelaos Thronbesteigung gestorben, so rede, als sey er erst neulich gestorben (503. C.), beruht auf einem Misverständnisse, wie schon Casaubon gezeigt hat ***); νεωστί nehmlich, das oft auch eine längere Zeit anzeigt, steht im Gegensatze zu den schon früher verstorbenen Männern, dem Kimon und Miltiades. Eben so hat Schleiermacher die Stelle S. 472. A. misverstanden, wenn er S. 476. den Nikias als noch lebend sich denkt und den Platon eines Verstofses gegen die Chronologie beschuldigt; Sokrates spottet vielmehr der Redner, die nicht lebende Zeugen aufführen, sondern todte und entfernte herbeibringen, dagegen er verlangt, der Unterredner solle selbst statt aller anderen ihm zeugen und mit ihm übereinstim-

*) S. Apolog. 32. B. *Xenoph.* Mem. Socr. I, 1. 18. IV, 4. 2. griech. Gesch. I, 7. 9. Axioch. 368. D. E. *Athen.* V, 58. S. 338. das. Casaub. T. III. S. 236. Schweigh.

**) S. *Casaub.* z. Athen. V, 217. E. S. 337. Schw. *Wesseling.* z. Diodor. XIV, 37. T. I. S. 671.

***) z. Athen. V, 18. S. 242. Lugd. Th. III. S. 235. Schweigh.

men (472. B. 474. A. 475. E.). Nikias wird nur als reicher und berühmter Feldherr angeführt, s. *Plutarch.* Leb. d. Nik. S. 524. E. u. Scholiast. S. 110. Ruhnk.

Uebrigens finden wir auch im Gorgias häufige Parodieen, wie die des Polos (461. D: *ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις;* 462. D: *πολὺ - Πῶλε;* 465. D. 467. B: *λῷστε Πῶλε*) und des Gorgias, der die Gleichsätze liebte (448. C: *ἐμπειρία - ἀπειρία, τέχνην - τύχην;* 462. B: *νόμον - λόγον - ψόγον* u. a.); auch Wortspiele, wie das von *πίθος* und *σῆμα* (493. A. B.); und Anspielungen auf das Mythische und Mystische (493. B. C. 497. C.). Vorzüglich verdient der schöne Mythos von dem zukünftigen Gerichte und der Unterwelt ausgezeichnet zu werden (523. A ff.), in welchem orphisch-pythagoreische Philosopheme mit homerischen Mythen in Eins verwebt sind *). Noch bestimmter, als im Phaedros, wird auf die Philosopheme der Pythagoreer hingedeutet (493. A. 507. E ff. 508. A.), wie bei *κόσμος* **); eben dahin gehört die geometrische (qualitative) Gleichheit ***). An mehreren Stellen finden wir Anspielungen auf den Protagoras (wie S. 515. E., wo das geschwätzige, müssige und gewinnsüchtige athenäische Volk dem lakonischen entgegengesetzt wird; vergl. Protagor. 342. B.), so wie auf den Phaedros, S. 513. B. C. (vergl. Phaedr. 481. D.). Ebenfalls wird, wie im Protagoras und Phaedros, die dialektische Methode gegen die rhetorische geltend gemacht, und die Weitschweifigkeit der letzten getadelt (448. D. 449. B. C. 461. D. 463. E. 471. D.).

*) S. *Heyne* z. Virgil. Aen. T. II. S. 799.

**) S. *Plinius* H. N. II, 4. *Stob.* Eclog. Phys. Th. I. S. 450. Heer. Serm. 83. S. 486. V. 22. Vergl. *Menag.* z. Diog. Laert. VIII, 48. S. 377. u. *Creuzer* in Studien, B. I. S. 102.

***) S. uns. Animadv. in Plat. Legg. S. 289.

Wesentlich aber unterscheidet sich der Gorgias vom Protagoras und Phaedros durch die ernstere Stimmung, die nicht selten in unmittelbare Persiflage und Satyre ausbricht, und die sich schon darin zeigt, daſs Sokrates nicht mehr als Ironiker auftritt, der nur Fragen aufwirft und seine Zweifel vorträgt oder wenigstens seine Meinung und Ansicht bescheiden mittheilt, öfters auch als fremde Weisheit sie bezeichnet, sondern eine bestimmte und entschiedene Sprache führt, gegen welche selbst Gorgias zurücktreten muſs (450. C. 451. A. B. 455. A.). Dieser Stimmung gemäſs ist auch der Vortrag ganz verschieden von dem im Protagoras und Phaedros. Sokrates verläſst die bündige Methode der Frage und Antwort; seine Erklärungen sind oft weitläuftige didaktische Auseinandersetzungen, welchen der ernste Zweck zum Grunde liegt, die Gehaltlosigkeit und Verderblichkeit der entgegengesetzten Ansicht zu beweisen. Der Vortrag ist überhaupt nicht durch Ironie, Persiflage und mimische Behandlung so unterbrochen, wie in den beiden früheren Gesprächen, sondern weit zusammenhängender, periodischer und didaktisch ernster, so wie die Sprache auch im Einzelnen bestimmter und philosophisch-terminologischer ist; man s. z. B. S. 453. A. 454. E. 467. E.

Ohne Zweifel also wurde das Gespräch durch des Sokrates Anklage oder Verurtheilung veranlaſst; dieses Ereigniſs reizte den Platon, seine Ansichten von der Rhetorik, die man vielleicht dem Sokrates zumuthete zu seiner Vertheidigung zu gebrauchen, und von der falschen Tendenz des politischen Lebens aufzustellen, zugleich gegen die Sophistik der athenäischen Staatsmänner die Philosophie in Schutz zu nehmen, und sie als die einzig wahre Wissenschaft und Kunst geltend zu machen. — Der im Gorgias ausgesprochenen Gesinnung zu Folge konnte Platon nicht den Ge-

danken fassen, den Sokrates zu vertheidigen; dieses wäre gegen seine und des Sokrates Würde und Wahrhaftigkeit gewesen; denn war Sokrates unschuldig, so bedurfte er keiner Vertheidigung; und hätte sie des Volkes wegen unternommen werden sollen, wie konnte der Philosoph hoffen, das einmal bethörte und verblendete Volk von seiner Unschuld zu überzeugen; und gesetzt auch, er hätte dieses hoffen können, so konnte er sich doch nicht der falschen rhetorischen Kunst bedienen, die für ihn gleichwohl das einzige Vertheidigungsmittel beim Volke gewesen wäre; war aber Sokrates schuldig, so hätte er sich, wie es die gerechte, philosophische Gesinnung erheischt, statt sich zu vertheidigen, vielmehr selbst anklagen und das Volk zu seiner Bestrafung auffordern müssen. Die philosophische Gesinnung also, die sich im Gorgias ausspricht, verwirft alle Apologieen, als des Platon wie des Sokrates gleich unwürdige Erzeugnisse.

4. *Phaedon.*

Phaedon (der nachmalige Stifter der elischen Schule) erzählt dem Echekrates bei einem Besuche oder seiner Anwesenheit in Phlius den Tod des Sokrates. — Das delische Schiff war einen Tag vor dem Gerichte abgegangen, und da während der heiligen Fahrt keine Hinrichtung vorgenommen werden durfte, so mufste Sokrates noch so lange im Gefängnisse sitzen, und hatte Mufse genug, sich mit seinen Freunden, die ihn täglich besuchten, zu unterreden. Am letzten Tage kamen sie früher und fanden den Sokrates entfesselt. Die angenehme Empfindung nach der Lösung der schmerzenden Fessel erweckt in ihm eine Betrachtung über das eigne Verhältnifs der Lust zum Schmerze: beide sind sich entgegengesetzt, so dafs sie sich nie zu

gleicher Zeit im Menschen befinden, und doch folgt das eine dem anderen stets auf dem Fuſse nach, so als wären sie an den Enden zusammengeknüpft. Aesopos, setzt Sokrates hinzu, hätte eine schöne Fabel daraus machen können. Hier erinnert sich Kebes, daſs ihn unter andern auch Evenos schon gefragt habe, wie es komme, daſs sich Sokrates im Gefängnisse mit der Poesie beschäftige, indem er des Aesopos Fabeln in Verse bringe und auch einen Lobgesang auf den Apollon gedichtet habe. Sokrates erzählt, ein Traumgesicht habe ihn schon oft ermahnt, die Musik zu treiben; bisher habe er geglaubt, daſs er den Willen desselben erfülle, da er sich mit der Philosophie, als der höchsten Musik, beschäftige; im Gefängnisse aber habe er den Gedanken gefaſst, wenn ihn das Traumgesicht wieder dazu auffordern sollte, sich auch mit der Volkskunst, der Poesie, zu beschäftigen, um dem Willen der Götter Genüge zu thun und mit schuldlosem Gewissen zu sterben. Zuerst nun habe er einen Lobgesang auf den Delischen Gott, dessen Fest eben gefeiert worden, gedichtet, und dann, weil er gemeint, ein eigentlicher Dichter müsse Fabeln erzählen, die äsopischen Fabeln, die ihm gerade im Gedächtnisse gewesen, in Verse gebracht. Grüſse den Evenos, setzt er hinzu, und sage ihm, wenn er weise seyn wolle, möchte er mir nachfolgen. Simmias fragt ihn, wie er den Evenos dazu auffordern könne; denn dieser werde sich keineswegs dazu entschlieſsen. Ist er ein wahrer Philosoph, antwortet Sokrates, so wird er mir zu folgen suchen, ohne jedoch sich selbst Gewalt anzuthun. Kebes wünscht eine Erklärung darüber. *Sokr.* Die Geheimlehre sagt, daſs wir auf einer Wache sind *), von der wir uns selbst nicht ablösen

*) oder: daſs wir in einem Gefängnisse sind, aus dem wir nicht entweichen dürfen, s. *Cicer.* Tuscul. Disput. I, 30.

oder entweichen dürfen, sondern warten müssen, bis es Gott, unser Gebieter, so verfügt. *Kebes.* Wenn wir unter der Herrschaft der Götter, der besten Gebieter und Fürsorger, stehen, so müfste sich ja der Philosoph, statt sich zu freuen, vielmehr betrüben, wenn er sterben und seine Gebieter verlassen mufs. *Sokr.* Den Sterbenden erfüllt die Hoffnung, zu anderen weisen und guten Gebietern zu gelangen, und der Glaube, dafs der Gute nach dem Tode das beste Loos zu erwarten habe. Der wahrhafte Philosoph selbst lebt einzig in der Betrachtung des Todes und strebt nach ihm, ohne dafs es die Menge bemerkt: wie sollte er daher das, wonach er sein ganzes Leben hindurch gestrebt, unwillig ertragen? Der Tod ist nehmlich nichts anderes, als die Trennung der Seele vom Leibe; also tritt mit ihm auch das ein, was der Philosoph erstrebt, die gänzliche Befreiung der Seele von dem ihr Forschen störenden und die Wahrheit verdunkelnden Körper; denn zur Erkenntnifs der Wahrheit gelangt der Philosoph nur, wenn die Seele, aller Gemeinschaft mit dem Körper entsagend, rein für sich selbst ihr nachforscht. Das Wahre, Schöne, Gute und Gerechte an sich läfst sich ja mit den leiblichen Sinnen nicht erkennen; vielmehr zieht uns der Körper, indem er uns durch Nahrung, Krankheit, Begierde u. dgl. tausendfache Störung verursacht, von der Erforschung der Wahrheit stets ab, so dafs wir zur vollkommnen Erkenntnifs und Weisheit nur dann zu gelangen hoffen können, wenn sich unsre Seele vom Leibe scheidet, also wenn wir sterben. Deswegen müssen wir uns

Somn. Scip. S. 43. Ern. Vergl. *Plessing* in Memnonium B. II. S. 173 ff. Schon die Alten scheinen hier geschwankt zu haben; denn Cicero nimmt im Cat. mai. 20. φρουρά für praesidium und statio vitae, und so versteht es auch *Wolf* z. Phaed. S. 30. Man sehe aber Plessing am a. O.

schon im Leben so viel als möglich der Gemeinschaft mit dem Leibe enthalten, und uns in uns selbst sammeln, um rein von ihm zu scheiden. Des Philosophen Streben nach Befreiung seiner Seele von den Banden des Leibes ist daher das Streben nach dem Tode; darum kann ihm der Tod nur erwünscht kommen, da er durch ihn das endlich zu erlangen die Hoffnung hat, wonach er rastlos trachtete. Auch nur dem Philosophen kann man wahre Tapferkeit und Besonnenheit zuschreiben, dagegen die anderen, die man tapfer nennt, nur aus Furcht vor einem gröfseren Uebel den Tod, welchen sie für ein so grofses Uebel halten, erdulden; eben so wie sie besonnen und mäfsig sind nur aus Unmäfsigkeit; denn sie enthalten sich der einen Lust, weil sie besorgen, einer anderen, nach welcher sie Verlangen tragen, beraubt zu werden. Diese Berechnung und Abwägung der Lust und des Schmerzens führt gänzlich vom rechten Pfade der Weisheit und Gerechtigkeit ab; denn die ächte Tugend besteht in Weisheit und Reinigung von aller Leidenschaft; jede andere sogenannte Tugend, die der Weisheit ermangelt, ist ein eitles Trugbild, ein knechtisches, krankes Wesen. Dieser Ueberzeugung zu Folge habe ich mein ganzes Leben hindurch dahin gestrebt, ein Weiser zu werden; ob ich das Rechte gewählt und mit Erfolg es getrieben, werde ich in jenem Leben erkennen, in das ich bald übergehe (— 70. A.). — Kebes giebt dieses zu unter der Voraussetzung, dafs die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe noch fortdauere. Wie aber, sagt er, wenn die Seele, wie die Menschen glauben, bei dieser Trennung wie ein Hauch verfliegt und verschwindet? *Sokr.* Der alte Satz, dafs die Seelen in den Hades wandern und aus ihm (also aus dem Tode) in das Leben zurückkehren, setzt voraus, dafs die Seele nicht untergehe, sondern im Hades fortlebe; denn wäre dieses nicht,

so könnte sie nicht wieder erstehen. Betrachten wir den Satz im Allgemeinen, so finden wir, dafs überall das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht, das Grofse aus dem Kleinen, das Starke aus dem Schwachen, und umgekehrt. Zwischen den beiden Gegentheilen findet ein doppeltes Werden statt; ein Uebergehen aus dem ersten in das zweite, und ein Zurückgehen des zweiten in das erste; das Grofse z. B. wird klein, und dieses Werden nennen wir Abnahme, und das Kleine wird grofs, was Zunahme heifst. Auf gleiche Weise nun sind sich Leben und Tod entgegengesetzt, so wie auch Wachen und Schlafen. Beim Wachen und Schlafen sind die beiden Arten des Werdens oder Uebergehens in einander das Aufwachen und das Einschlummern, beim Leben und Todtseyn das Sterben und Geborenwerden (Wiederaufleben). Wenn nun alles aus seinem Gegensatze entsteht, so erzeugt sich auch das Leben nur aus dem Tode; die Seele also mufs aus dem Tode wieder erstehen. Auf diesem Kreislaufe beruht das Seyn und Leben überhaupt; denn wenn alles in gerader Richtung fortliefe, und das eine nicht in das andere wieder zurückgienge, so würde zuletzt alles in Einer Form untergehen: das Schlafende würde nicht wieder erwachen, das Vermischte nie sich sondern, und auch das Todte nie wieder zum Leben erstehen, alles folglich in gemeinsamen Tod sich auflösen (— 72. E.). — Auch die Wiedererinnerung, sagt Kebes, beweist die Fortdauer der Seele; denn wenn das Lernen Wiedererinnerung ist, so müssen wir schon in einer früheren Zeit das, dessen wir uns hier erinnern, gelernt haben; folglich mufs sich unsere Seele, bevor sie in diese menschliche Gestalt kam, irgendwo befunden haben. Diese Erinnerung, fügt Sokrates hinzu, findet dann statt, wenn beim Anblicke eines Gegenstandes der Gedanke an einen anderen, der mit jenem

in irgend einer Beziehung steht, in uns erwacht, vorzüglich wenn uns etwas in das Gedächtnifs zurückgerufen wird, das wir, weil wir seit langer Zeit nicht mehr daran dachten, schon vergessen hatten; und diese Erinnerung erwecken sowohl jenem Gegenstande ähnliche, als auch ihm unähnliche Dinge. So erwecken die gleichen Dinge in uns die Idee der Gleichheit, wenn sie auch selbst bald sich gleich, bald sich ungleich erscheinen, dagegen die Gleichheit an sich nie ungleich seyn kann. Dieses setzt voraus, dafs wir die Gleichheit, welcher die Dinge nur auf mangelhafte Weise ähnlich sind, früher und zwar schon vor der Zeit erkannt haben, wo wir beim Anblicke der gleichen Dinge bemerken, dafs sie alle nach der vollkommnen Gleichheit streben, ohne sie erreichen zu können. Mit den Sinnen nun ergreifen wir das sinnlich Gleiche, das nach der Gleichheit erst strebt; also müssen wir vor dem Beginne des sinnlichen Lebens die Erkenntnifs des an sich Gleichen, auf welches wir das sinnlich Gleiche beziehen, empfangen haben. Da nehmlich gleich nach der Geburt unsere Sinne in Wirksamkeit sind, so müssen wir schon vor der Geburt die Idee des Gleichen, des Gerechten, des Schönen u. s. f. gehabt haben; und wenn wir sie nicht aus dem Gedächtnisse verlören, so würden wir uns ihrer immer bewufst seyn. Bei dem Uebertritte in das sinnliche Leben vergessen wir sie, durch die Auffassung des Sinnlichen aber werden die Ideen, die wir schon vor der Geburt hatten, wieder erweckt, und sonach ist das, was wir Lernen nennen, nur ein Wiedererinnern. Daraus erhellt, dafs unsere Seelen, bevor sie in die menschliche Gestalt übertraten, mit der sie Vergessenheit der vormaligen Wissenschaft ergriff, körperlos und vernünftig waren. So gewifs also die Ideen den sinnlichen Dingen vorhergehen, da wir diese auf jene, als ihr vollkommnes Bild, das sie zu

erreichen trachten, zurückführen müssen, um sie zu beurtheilen, so gewifs mufs auch unsere Seele vor dem sinnlichen Leben gewesen seyn (— 77. B.). — *Simm.* Wenn auch bewiesen ist, dafs die Seele schon vor dem sinnlichen Leben war, so folgt daraus doch noch nicht, dafs sie auch, vom Leibe wieder getrennt, fortdauern wird; denn eben diese Trennung vom Leibe kann ihr Untergang seyn. *Sokr.* Der Beweis ihrer Fortdauer ist in der ersten Behauptung enthalten, dafs aus dem Todten das Lebendige, so wie aus dem Lebendigen das Todte entsteht, und beide in steter Umwandlung begriffen sind. Wenn nehmlich die Seele nur aus dem Tode wieder in das Leben übergehen kann, also vor dem sinnlichen Leben gewesen seyn mufs, so mufs sie auch, da nur aus dem Tode das Leben wieder ersteht, nach dem Leben noch fortdauern, um in das Leben zurückkehren zu können. Betrachten wir das Wesen der Seele genauer. Nur das Zusammengesetzte kann zerstreut und so aufgelöfst werden, wie es verbunden war, das Nichtzusammengesetzte aber kann nicht aufgelöfst werden. Das Zusammengesetzte ist stets veränderlich, das Nichtzusammengesetzte immer dasselbe und in demselben Zustande. Das Seyn an sich, die Schönheit, Gleichheit u. s. f. sind keiner Veränderung unterworfen, das Sinnliche hingegen, jenem gleichende, ist in steter Veränderung begriffen; dieses fassen wir mit den Sinnen des Körpers auf, jenes erkennen wir durch das Denken des Geistes, folglich ist es unsichtbar. Es giebt sonach zwei Arten von Wesen, unsichtbare und sichtbare; zu der ersten gehört die Seele, zu der andern der Körper. Darum wird die Seele, wenn sie sich bei Erforschung eines Gegenstandes der Mitwirkung des Körpers (der Sinne) bedient, zum Sinnlichen und Veränderlichen hinabgezogen, und bei der Berührung des Sinnlichen vom Schwindel ergriffen; betrachtet sie aber etwas für sich

selbst, so steigt sie zu dem Reinen, Unsterblichen und Einfachen auf, als zu dem ihr Verwandten, gelangt in ihm zur Ruhe und wird der Vernünftigkeit theilhaftig. Die Seele beweist sich ferner als das unsichtbare und göttliche Wesen in uns dadurch, daſs sie den Körper, das Sinnliche und Sterbliche, beherrscht. Das Unveränderliche und stets sich gleich Bleibende ist nun unauflösbar, das Veränderliche, Vielgestaltige und Sinnliche aber auflösbar; also muſs auch die Seele, die zur Gattung der unveränderlichen Wesen gehört, unauflöslich seyn, der Körper dagegen auflösbar. Und nicht einmal der Körper wird sogleich aufgelöst; denn noch geraume Zeit erhält er sich als Leichnam, ja manche seiner Theile sind unvergänglich; wie sollte daher die Seele, die unauflösliche und reine, bei ihrer Trennung vom Körper sogleich verfliegen, wie die Menschen meinen? Vielmehr verhält es sich so. Scheidet die Seele vom Körper, so geht sie, wenn sie ihre Reinheit durch die Gemeinschaft mit ihm nicht getrübt, sondern immer darnach gestrebt hat, sich in sich selbst zu sammeln (und dieses ist das Philosophiren oder das Trachten nach dem Tode), in das ihr Gleiche, das Unsichtbare, Göttliche, Unsterbliche und Vernünftige über, wo sie, befreit von aller Irrung, Unvernunft und Leidenschaft und erhaben über die menschlichen Uebel und Gebrechen, die Seligkeit erlangt und fernerhin bei den Göttern lebt; ist sie aber vom Sinnlichen befleckt und von den Lüsten des Körpers so hingerissen, daſs sie nur das Körperliche und Sinnliche für wahr hält, das Unsichtbare aber flieht und scheut, so wird sie auch nach ihrer Trennung vom Körper zum Sichtbaren wieder hingezogen. Der Vernünftigkeit verlustig wandert sie dann in die Leiber solcher Thiere, die ihrem vorigen Lebenswandel entsprechen; nur die Seele desjenigen, der philosophirte und sich vom Körper gänzlich trennte, geht in

das Geschlecht der Götter über. Darum befleifsigen sich die wahrhaften Philosophen der Enthaltsamkeit und der Herrschaft über die sinnlichen Begierden (— 84. C.). — Kebes und Simmias haben noch Zweifel. Letzterer stellt die Ansicht auf, dafs die Seele die Stimmung der Elemente sey, aus denen der Körper bestehe; also könne sie der Harmonie eines Instruments verglichen werden. So wie nun mit der Leier und ihren Saiten auch ihre Stimmung sich verändere, so müfste auch bei veränderter Stimmung des Körpers (bei allzugrofser Spannung oder Erschlaffung) die Seele, als Harmonie desselben, untergehen, wenn auch die Theile des Körpers lange Zeit noch fortdauern. Auch Kebes erklärt, dafs, wenn man auch die Seele für unvergänglicher halte, als den Körper, damit doch noch nicht bewiesen sey, dafs sie überhaupt nicht untergehe; sie könne ja viele Leiber durchwandern, also viele Körper überdauern, eben dadurch aber ihre Kraft nach und nach verlieren und endlich in einem Körper untergehen, so wie der Weber, wenn er auch viele Kleider, die er sich selbst gewebt, getragen und verbraucht habe, für sich also dauernder als ein Kleid sey, doch das letzte, das er getragen, nicht überlebe, sondern dieses vielmehr auch nach seinem Tode noch fortdauern könne. Also sey es wohl nicht vernünftig, so getrost und ohne alle Furcht dem Tode entgegenzugehen, da man nicht wissen könne, ob nicht die Seele bei dieser Trennung vom Leibe ganz und gar untergehe (88. C.). — Sokrates widerlegt, nachdem er die Anwesenden vor Zweifelsucht und Ungläubigkeit gewarnt, des Kebes und Simmias Einwürfe. Beide erklären, sie seyen von der Behauptung überzeugt, dafs das Lernen Wiedererinnerung sey. Dem Simmias zeigt darauf Sokrates, dafs diese Annahme mit der von ihm aufgestellten Behauptung, die Seele sey eine Harmonie, nicht überein-

stimme; denn die Wiederinnerung setze das Daseyn der Seele vor diesem Leben voraus, die Harmonie aber könne, als etwas zusammengesetztes, dem, woraus sie bestehe, nicht vorhergehen, da sie erst eine Folge seiner Stimmung sey. Ueberhaupt, fügt er hinzu, kann die Seele nicht als eine Stimmung oder Harmonie gedacht werden; denn die Stimmung muſs gerade so seyn, wie das, woraus sie hervorgeht, gestimmt ist; bei höherer Spannung ist sie ferner mehr Stimmung, bei minderer weniger; also müſste auch die eine Seele mehr Seele seyn, als die andere. Was sollten ferner Vernunft und Unvernunft, Tugend und Laster in ihr seyn? Sollen wir auſser der Stimmung noch eine Misstimmung (was eben das Laster und die Unvernunft seyn müſsten) in sie setzen? Ueberdies wäre sie als bloſse Stimmung keines Lasters fähig, folglich müſsten alle Seelen gleich gut seyn. Endlich ist die Seele das den Körper und seine Begierden Beherrschende, oft also ihm Widerstrebende; und wie könnte sie dieses als Stimmung, da diese nur das seyn und das thun kann, was das ist und thut, aus dem sie besteht? Auf keine Weise also kann behauptet werden, daſs die Seele eine Stimmung sey (— 95. A.). — Dann widerlegt Sokrates auch des Kebes Meinung, daſs die Seele zwar dauernder, als der Körper, aber darum nicht unsterblich sey; ihr Uebertritt in den menschlichen Körper sey schon der Anfang ihres Verderbens, gleichsam ihre Krankheit, die mit dem Absterben in dem sogenannten Tode endige. Die Widerlegung dieser Behauptung setzt eine Untersuchung über Entstehen und Untergehen voraus. Hier schaltet Sokrates die Geschichte seines Studiums der Naturwissenschaft ein, und erzählt, wie er, da ihm die bisherige Naturphilosophie nicht genügte, einen eignen Weg einschlagen muſste, von der Ideenlehre ausgehend: etwas ist schön, nicht weil es eine blühende Farbe, eine rei-

zende Gestalt u. dgl. hat, sondern weil es an der Idee des Schönen Theil nimmt, geschehe nun diese Theilnahme durch Gemeinschaft oder Anwesenheit des Schönen oder auf irgend eine andere Weise; eben so ist alles das, was es ist, durch die Theilnahme an den Ideen. Der eine ist nicht gröſser oder kleiner als der andere vermöge des Kopfs, sondern gröſser durch die Gröſse, kleiner durch die Kleinheit; 10 ist nicht durch 2 gröſser, als 8 (denn sonst würde 2 zugleich Ursache der Kleinheit der Zahl 8 seyn, und die gröſsere Zahl 10 durch eine kleinere, 2, gröſser seyn), sondern durch die Vielheit oder Gröſse; die Ursache, daſs 1 zu 1 gesetzt oder 1 getrennt 2 wird, ist die Zweiheit; denn alles ist und wird 1 dadurch, daſs es an der Einheit Theil nimmt, alles 2 durch die Theilnahme an der Zweiheit. Von dieser Voraussetzung muſs man ausgehen, und, was sich aus ihr ergiebt, prüfen, ob es mit sich übereinstimmt oder nicht; jene Annahme selbst aber muſs wieder durch eine höhere, die als die beste und gültigste erscheint, begründet werden (— 102. B.). Die Gröſse nun kann nicht zugleich groſs und klein seyn, sondern sie entweicht oder verschwindet, wenn ihr Gegensatz, die Kleinheit, zu ihr hinzutritt. Das Entgegengesetzte erzeugt sich wohl aus dem Entgegengesetzten, kann aber sich selbst nicht entgegengesetzt seyn. Eben so entweicht die Wärme vor der Kälte und umgekehrt. Die Dinge werden ferner nicht nur mit ihrem eignen Namen bezeichnet, sondern auch mit dem Namen desjenigen, das sie zwar nicht selbst sind, das ihnen aber nie fehlen kann. So heiſst die Drei für sich Drei, wird aber zugleich ungerade genannt, ob sie gleich das Ungerade nicht ist, nur weil ihr das Ungerade nicht fehlen kann; die Zahlen 2, 4 u. a. haben dagegen auſser ihren eignen Namen noch die Bezeichnung des Geraden. Jene Entgegensetzung und Ausschlieſsung wird daher nicht bloſs in dem Ent-

gegengesetzten selbst statt finden (wie bei Wärme und Kälte, Gröfse und Kleinheit), sondern auch in allem, was sich selbst zwar nicht entgegengesetzt ist, aber doch das Entgegengesetzte stets in sich hat; daher nichts die Idee, welche der in ihm befindlichen entgegengesetzt ist, aufnehmen kann. Also nicht nur die Geradheit und Ungeradheit sind sich entgegengesetzt, sondern auch die Drei (die nicht selbst das Ungerade ist, sondern nur die Idee des Ungeraden in sich hat) der Geradheit, so dafs sie nie gerade werden kann, und, wenn die Geradheit zu ihr hinzutritt, eher aufhört, als drei seyend gerade wird; eben so kann auch das Feuer nie kalt, der Schnee nie warm werden. Die besondere Ursache des Lebens ist nun die Seele; dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt; also wird die Seele nie das in sich aufnehmen können, was ihrer Wirkung entgegengesetzt ist (dem Leben). Das die Idee des Geraden nicht Aufnehmende ist das Ungerade; eben so nennen wir auch das den Tod nicht Aufnehmende das Unsterbliche; also ist die Seele unsterblich. Ist ferner das Unsterbliche unvergänglich, so kann die Seele, wenn der Tod ihr naht, nicht untergehen oder ihn in sich aufnehmen, so wenig als das Feuer kalt und die Drei gerade werden kann. Die Seele entweicht sonach ihrem Gegensatze, wenn er zu ihr hinzutritt, und geht unvergänglich und unversehrt von dannen, das Sterbliche aber am Menschen erliegt dem Untergange. Somit wäre die Unsterblichkeit der Seele und ihre Fortdauer im Hades bewiesen (— 107. A.). Wenn es sich aber so verhält, so müssen wir nicht blofs für dieses zeitliche Leben, sondern auch für das zukünftige Sorge tragen; denn wäre der Tod zugleich der Untergang der Seele, so wäre er für die Bösen, die mit ihrer Seele zugleich die Lasterhaftigkeit verlieren würden, ein Gewinn; da die Seele aber unvergänglich ist, so bleibt ihnen keine andere Rettung, als die, nach

größstmöglichster Bildung und Weisheit zu streben, um im zukünftigen Leben eines guten Looses theilhaftig zu werden. — Die böse, am Körper noch hängende Seele wird mit Gewalt vom Dämon in die Unterwelt hinabgeführt, wo sie ohne Leitung in Ungewißheit herumschweifen muſs, bis ihr die Nothwendigkeit die für sie bestimmte Wohnung anweist; die tugendhafte hingegen wird von den Göttern selbst in den ihr bestimmten Ort geführt. — Die Erde hält sich selbst durch ihr Gleichgewicht in der Mitte des Himmels. Der bewohnte Strich vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles, um das mittelländische Meer herum, ist nur ein kleiner Theil der Erde. Sie hat viele Höhlen, in welche Wasser, Luft und Nebel zusammenflieſsen, der Bodensatz des Aethers, des reinen Himmels, in welchem die Erde selbst befindlich ist. Wir in einer Höhlung der Erde Wohnende glauben, uns auf ihrer Oberfläche zu befinden, und nennen die Luft den Himmel, als ob durch ihn die Sterne wandelten. Im Aether ist der wahrhafte Himmel, die wahrhafte Luft, die wahrhafte Erde; die untere dagegen ist mit allem, was sich auf ihr befindet, verwittert und wie von Meersalz zerfressen, nichts als Klüfte, unermeſslicher Schlamm und Koth. Die obere eigentliche Erde gleicht, von oben betrachtet, einem aus zwölf Lederstücken zusammengesetzten Balle von den buntesten und schönsten Farben; von gleicher Schönheit und Reinheit ist alles auf ihr wachsende und befindliche. Auſser den anderen lebenden Wesen wohnen auch Menschen auf ihr, denen das die Luft ist, was uns das Wasser, und das der Aether, was uns die Luft. In der Milde der Jahrszeiten leben sie ohne Krankheit, und werden älter, als die Menschen der unteren Erde; auch genieſsen sie des Umgangs der Götter und der beseligenden Anschauung der Gestirne, so wie sie wirklich sind. — Die Erde hat viele Höhlungen, von denen mehrere

noch tiefer liegen, als der Raum, den wir bewohnen. Diese Höhlungen stehen in gegenseitiger Verbindung unter einander, so dafs das Wasser aus der einen in die andere überfliefst. Die Ströme führen theils warmes und kaltes Wasser, theils Schlamm, theils Feuer, und fluthen stets auf und ab. Der gröfste und tiefste Schlund, der durch die ganze Erde hindurchgeht, ist der Tartaros, wo alle Ströme ein- und ausfliefsen; denn das Wasser wogt stets auf und ab, weil es keinen Grund hat; denn es ist in der Mitte der Erde, und hält sich durch sein Gleichgewicht; dasselbe thut die Luft, gleichsam aus- und einathmend. Unter den vielen Strömen sind vier die vorzüglichsten; der gröfste, der die Erde am äufsersten Ende rings umfliefst, ist der Okeanos; diesem gegenüber fliefst der Acheron, der unter der Erde den acherusischen See bildet, wohin die Seelen der meisten Verstorbenen wandern müssen; der dritte zwischen beiden ausfliefsende ist der Pyriphlegethon, der sich nicht weit von seinem Ausflusse in eine von Feuer flammende Gegend ergiefst und einen See bildet, aus dem er schlammig wieder ausfliefst; die Erde oftmals umwälzend, gelangt er zu den Gränzen des acherusischen Sees, mit dessen Wasser er sich aber nicht vermischt. Ausbrüche von ihm sind die feuerspeienden Berge. Diesem gegenüber nimmt der vierte seinen Ausflufs, der durch wilde und dunkle Gegenden strömend den stygischen See bildet, durch den er noch wilder und furchtbarer wird; dann geht er unter die Erde, durchströmt sie im Kreise und ergiefst sich, dem Pyriphlegethon gegenüber, in den Tartaros. Diesen, der gewöhnlich Styx genannt wird, nennen die Dichter Kokytos. Die Seelen der Verstorbenen werden vom Dämon zu dem Orte geführt, wo sie gerichtet werden. Die, welche mittelmäfsig gelebt, kommen in den acherusischen See, wo sie für ihre Vergehungen büfsen und für ihre gu-

ten Werke den Lohn empfangen; die Unheilbaren stürzt das Verhängnifs in den Tartaros, die Lasterhaften und noch Heilbaren bleiben ein Jahr im Tartaros, welcher die Mörder überhaupt in den Kokytos, die Vater- und Muttermörder aber in den Pyriphlegethon auswirft; von diesen weiter fortgetrieben müssen sie so lange herumschweifen, bis ihnen die, gegen welche sie das Verbrechen begangen haben, verstatten, in den acherusischen See zu wandern. Die sich durch Tugend und Heiligkeit ausgezeichnet, entfliehen den unterirdischen Oertern und steigen auf in reine Wohnungen; und zwar leben die durch Philosophie vollkommen Gereinigten fernerhin ohne Leiber, und gelangen zu noch schöneren Wohnungen (— 114. D.). — Das Gespräch endet mit der Erzählung von Sokrates Tode. —

In den früheren Gesprächen sehen wir den Sokrates, das Platonische Ideal des Weisen, in Kampf verwickelt mit der Sophistik und im Gegensatze zu den drei Formen ihres Wesens: im Protagoras wird er als ächter Lehrer der Tugend den sophistischen Volkslehrern entgegensetzt, im Phaedros als wahrhafter Künstler den Rhetoren und im Gorgias als gerechter, im Gesetze der Vernunft und der höheren Weltordnung lebender Weiser den sophistischen Politikern entgegengestellt; im Phaedon aber tritt er nicht mehr im Gegensatze zu anderen, sondern für sich selbst, demnach als verklärter Weiser, gleichsam als reiner, dem Sinnlichen entfesselter Geist auf. Und nicht anders konnte ihn Platon in dem Zeitpunkte darstellen, wo er sich, dem irdischen Leben schon abgestorben und mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt, noch in den letzten Stunden seines Lebens mit seinen Freunden unterredete. Der Phaedon ist der Schwanengesang *) des So-

*) was Platon selbst in der schönen Stelle S. 85. A. B. andeutet.

krates, und selbst das Einzelne, die Person des Sokrates Betreffende steht in der schönsten Uebereinstimmung mit dem verklärten Geiste des ganzen Gesprächs: Sokrates Erlösung aus dem Gefängnisse ist ein Vorbild von der Befreiung der Seele vom Körper (dem Kerker des Geistes), und die Lust, die er, von den Fesseln befreit, empfindet, ein Vorgefühl von der Seligkeit des Todes.

Wir haben schon in den früheren Gesprächen gesehen, wie Platon das ihm von aufsen gegebene Faktische mit seinen Philosophemen verwebt; denn er bleibt nicht, wie die anderen Sokratiker, dabei stehen, mit historischer Treue zu berichten, was Sokrates gethan, gesprochen u. s. w., sondern das Historische dient ihm gleichsam nur zur Unterlage für seine idealische Schöpfung. So bezieht sich auch im Phaedon alles zunächst auf den Tod des Sokrates, und stellt uns das schönste und rührendste Gemählde von diesem Weisen auf, wie natürlich und unbefangen er noch in den letzten Stunden seines Lebens war, wie hochsinnig und bedeutungsvoll seine Reden und Gedanken (60. B ff.), welche heitere Standhaftigkeit er an den Tag legte (117. A. D. E.), wie muthig und edel er sich bewies (63. E.), wie freundlich er war (98. A ff.), in welcher heiteren, ja seligen Stimmung er sich befand (85. A.) u. s. w. Dieses Historische ist aber nur die Grundlage, gleichsam der Mythos des philosophischen Dramas. Daher es eben so einseitig und verkehrt seyn würde, blofs auf das Faktische hinblickend, dieses für die Absicht der Platonischen Composition zu halten, als, irgend ein Philosophem hervorhebend, den Zweck des Gesprächs in etwas blofs wissenschaftliches zu setzen. Wie im Platon fast immer das gesammte, ungetheilte Leben hervortritt, so verschmelzen sich auch hier das Historische oder Faktische und das Philosophische in Eins, und eben wegen dieser in-

nigen Verschmelzung des Wirklichen mit dem Idealischen sind seine Gespräche eben sowohl Poeme, als Philosopheme; und zwar ist der Phaedon, wenn der Protagoras und Phaedros wegen der Vorherrschaft des Mimischen und Ironischen zur Komödie sich hinneigen, entschieden tragisch: Erhabenheit und Rührung sein Charakter; und der Gorgias steht vermöge seines didaktischen und satyrischen Ernstes in der Mitte zwischen ihnen, den Uebergang bildend von jenen komischen Gesprächen zum tragischen Phaedon. So hat Platon die im Symposion ausgesprochene Behauptung, dafs es das Werk eines und desselben Mannes sey, Komödien und Tragödien zu dichten, durch seine eignen Darstellungen bewiesen.

Auch hier hat Schleiermacher, nach unserer Ueberzeugung, den eigentlichen Geist der Platonischen Composition gänzlich verkannt, wenn er, diese Einheit des Poetischen und Philosophischen übersehend, dem Phaedon einen blofs spekulativen Zweck unterlegt, und ihn in Verbindung setzt mit dem Symposion, in welchem ein ganz anderer Geist, eiae ganz verschiedene Stimmung herrschend sind. Im Symposion wird der hellenische Weise als vollendeter Erotiker dargestellt, im Phaedon dagegen verschwindet der heitere, himmlisch-schöne Hellenismus, und der griechische Sokrates wird zum indischen Brahminen idealisirt, der einzig in der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit Gott lebt, dessen Philosophie also Betrachtung des Todes ist. Im Symposion ist die Philosophie als erotische Kunst das durch Erzeugung sich ewig neu gestaltende, unsterbliche Leben des Geistes; hier hat also der Geist die Tendenz, sich in der Sphäre der äufseren Welt gleichsam zu verwirklichen und bildend sich zu verewigen, im Phaedon dagegen trachtet er nach gänzlicher Zurückgezogenheit vom Sinnlichen, und sucht sich rein in sich selbst zu sammeln; er flieht

die den Geist trübende und störende Sinnlichkeit, und schmachtet nach Erlösung aus den Fesseln des ihn einkerkernden Körpers *): eine ächt indische Ansicht, die durch den Pythagoreismus zugleich mit den Philosophemen von der Unsterblichkeit der Seele und der mit ihr in Verbindung stehenden Seelenwanderung, vom früheren vollkommnen Leben und von den Ideen, als den ursprünglichen Geistern, die durch die Erinnerung an die im vorigen Leben geschaute göttliche Vollkommenheit wieder erweckt werden, zu den Griechen gelangte, ohne Zweifel auch schon in den orphischen Mysterien herrschte; denn in den meisten Punkten stimmen die Dogmen der orphischen Mysterien mit den pythagoreischen (eigentlich orientalischen) Philosophemen überein **), selbst in der Bezeichnungsweise, wie *κάθαρσις* ***). So finden wir vornehmlich im Phaedon mehrere Stellen, die uns in die alte orientalische Betrachtungsweise versetzen, und der Phaedon über-

*) 82. E. s. Phaedr. 250. B. C. Kratyl. 400. C. *Gal.* z. Jambl. de myster. III, 20. S. 242. u. *Maier's* mythol. Lexik. Art. Brahm. B. I. S. 232.

**) S. *Prokl.* in Plat. Theolog. I, 5. S. 13.

***) S. 288 ff. das. Wyttenb. S. 172. Eben so bezieht sich die Stelle S. 62. B. auf die Mysterien oder die orphische Geheimlehre, wie mit den Worten *ἐν ἀποῤῥήτοις* schon angedeutet ist; auch werden S. 69. C. die Gründer der Mysterien (Orpheus oder die Orphiker, s. Ausl. z. Aristoph. Frösch. 1059. T. III. S. 260. Beck.) ausdrücklich angeführt. *Wyttenbach* S. 134. und *Wolf* S. 30. verstehen mit *Fischer* die Geheimlehre der Pythagoreer darunter; wir finden aber im Platon keine Spur von einer sogenannten esoterischen Philosophie der Pythagoreer (obgleich die Alten, welche selbst von einer esoterischen Philosophie des Aristoteles reden, s. *Salmas.* z. Simplik. S. 228 ff. und *Wolf* zu Origen. Philosoph. 2. T. I. S. 879. Paris., häufig derselben gedenken); daher ist es richtiger, bei der natürlichen Bedeutung des Wortes *ἀπόῤῥητα* (arcana, mysteria, s. Polit. II. 378. A.) stehen zu bleiben.

haupt wurzelt ganz in der indischen Sehnsucht nach Gott, die späterhin im Christenthume wieder hervorgetreten ist, zum Theil als Gegensatz gegen den sinnlich-heiteren, poetischen Hellenismus. Diese Sehnsucht fliefst aus jenem ernsten und düsteren Dogma der Orientalen von der Verderbnifs und Unseligkeit des irdischen Daseyns, das, wie im Phaedros, als vom Göttlichen abgefallen und durch das Materielle befleckt gedacht wird. Daher die Seele, das dämonische Wesen, das zwischen dem Göttlichen und Irdischen, dem Guten und Bösen, in der Mitte schwebt und das eigentliche Leben oder die ewige und unsterbliche Bewegung des Lebens ist (denn das Leben kann sich als lebendiges nur zwischen den beiden höchsten Endpunkten seines Wesens bewegen), allein durch gänzliche Ertödtung der Sinnlichkeit und vollkommnes Absterben vom Irdischen die verlorne Reinheit, Vollkommenheit und Seligkeit wieder erlangt, dagegen sie, wenn sie sich im irdischen Leben noch mehr verunreinigt und befleckt, von der sinnlichen Begierde zur finsteren Materie herabgezogen (im Phaedros: entfiedert), auch immer tiefer herabsinkt und selbst thierisch wird (in Thiergestalten wandern mufs). Diese im Phaedros schon angedeuteten Philosopheme werden hier, wo der Tod des Sokrates unmittelbare Veranlassung dazu darbot und die Trauer darüber jene ernste, tragische Stimmung, jene düstere Ansicht des Lebens von selbst hervorrief, weiter entwickelt.

Die Seele ist das sich selbst Bewegende und darum ewig Lebendige (Phaedr. 245. C.) *), und aus sich selbst (aus dem sogenannten Tode) wieder (in das sogenannte Leben) Hervorgehende: der orientalische Phoenix, der aus seiner eignen Asche wieder ersteht;

*) Vergl. *Aristot.* Topic. VI, 3. §. 2. de anim. I, 6. Alex. Aphrod. Comment. p. 211.

und ohne diese Wechselbewegung, dieses scheinbare Verschwinden und Wiedererstehen würde das Leben nicht lebend seyn; denn es kann nur lebendig seyn, insofern es Bewegung ist, gleichsam Aus- und Einathmen (112. B.) = Expansiv- und Contractivkraft, oder, wie die Inder sagen, Ausdehnung und Zusammenziehung des göttlichen Wesens. Die Seele ersteht also aus dem sogenannten Tode wieder, so gewifs sie vor dem sogenannten (irdischen) Leben schon war, was die Wiedererinnerung beweist (vergl. Phaedr. 249. C.); denn diese setzt ein früheres Leben und in ihm empfangene Kenntnisse und Anschauungen voraus; diese ursprünglichen Anschauungen und Erkenntnisse sind die Ideen, die allen anderen Erkenntnissen und Anschauungen zum Grunde liegen und sie erst möglich machen, weil alles Endliche und Irdische nur ein Nachbild des Vollkommnen, Idealischen ist. Obgleich daher die Seele im irdischen Leben mit einem Körper verbunden ist, so wird sie doch nicht mit dem Untergange desselben zerstört; denn der Körper, als aus den Elementen zusammengesetzt, löst sich auf, die Seele aber, das einfache Leben, ist, wie die Ideen, unvergänglich, darum auch das Höhere, den Leib Beherrschende, nicht das von ihm Abhängige und durch ihn Bestimmte (wie die meinen, welche die Seele der Harmonie vergleichen). Die Seele ist ferner als das rein Lebendige dem Tode so entgegengesetzt, dafs sie ihm, ihrem Gegentheile, nothwendig entweicht, unvergänglich also vom Körper scheidet, ihn als das Sterbliche seinem Untergange überlassend.

Platon unternahm hier etwas zu beweisen, was eigentlich nicht bewiesen werden kann, weil es sich durch sich selbst beweist; denn so wenig bewiesen werden kann, dafs das Leben ist, weil es sich durch sich selbst beweist (aufser dem Leben kann ja nichts

seyn, von dem es abgeleitet oder aus dem es gefolgert werden könnte, da dieses selbst das Leben voraussetzen würde), und so wenig das Seyn der Gottheit durch etwas anderes, als durch sich selbst, beweisbar ist (das, wodurch es bewiesen werden sollte, würde ja selbst wieder die Gottheit voraussetzen, weil alles nur durch sie ist und besteht), eben so wenig kann die Unsterblichkeit der Seele durch etwas anderes, als durch sie selbst, bewiesen werden, d. h., durch die Idee der Seele, insofern sie als die Lebenskraft gedacht werden muſs, die ihrem Wesen nach so unvergänglich und unsterblich ist, als das Leben selbst; denn das absolute Nichts (der vollkommne Untergang oder Tod alles Lebens) kann nicht seyn, weil ihm, als dem absoluten Nichts, kein Seyn zukommen kann, und nicht einmal das Gedachtwerden; denn um als absolutes Nichts gedacht zu werden, setzt es ein Denkendes voraus, hebt sich also selbst auf, weil es etwas (das Denkende) bestehen läſst. Die Unsterblichkeit der Seele kann daher nur aus sich selbst entwickelt werden: indem der Philosoph zeigt, was das Wesen der Seele ist, und ihr Verhältniſs zu den anderen Formen des Lebens bestimmt, muſs sich ihre Unsterblichkeit dem Denkenden von selbst darthun, d. h., muſs sie sich für jeden, der sich zur philosophischen Betrachtung ihres reinen Wesens zu erheben vermag, durch sich selbst beweisen. Und so verfährt auch Platon; er bestimmt die Wesenheit der Seele und zeigt, daſs in dieser selbst ihr unvergängliches Leben enthalten sey; denn im Wesen des Einfachen und Unveränderlichen liegt das Unsterbliche. Daſs jedoch diese Darstellung nur für den Philosophen überzeugende Kraft habe, den aber nicht befriedige, der sich vom empirischen und relativen Standpunkte zum spekulativen nicht erheben kann, und daſs diesem viele Zweifel und Einwendun-

gen übrig bleiben, erinnert Platon selbst, und zwar wiederholt S. 84. C. 85. C. 91. B. 107. A ff. *)

Das ganze Gespräch enthält pythagoreische Philosopheme, die aber Platon nach der sokratischen Ethik umgebildet hat, so dafs auch in der Lehre von der Seelenwanderung, die unstreitig, aus der Idee der sich ewig verjüngenden und metamorphosirenden Lebenskraft geflossen, ursprünglich rein spekulativ war, die praktische Tendenz entschieden hervortritt. Die ethische Idee, welche Platon den pythagoreischen und auch ionischen Philosophemen unterlegt, ist die des Guten (Schönen, Zweckmäfsigen), als des Princips, nach welchem das Leben überhaupt gebildet und das Weltall geordnet ist **). Schon die Personen, die im Phaedon auftreten, Echekrates, der Pythagoreer aus Phlius ***), Simmias und Kebes, die den Pythagoreer Philolaos in Theben gehört hatten ****), deuten bestimmt auf den Pythagoreismus hin. Darauf beziehen sich auch mehrere Ausdrücke, wie vorzüglich *μουσική*, S. 61. A. von der Philosophie gebraucht und der gemeinen Kunst (*δημώδης*), der Poesie, entgegengesetzt, welche zur Ergötzung des Volks, Fabeln dichtet. *Μουσική* ist die ächte, geistige Kunst, die den Menschen wahrhaft bildet und in musikalischen Einklang mit sich selbst setzt †): die Philosophie; das Wort

*) Man s. dagegen *Tennemann* in Syst. d. Plat. Philos. Th. III. S. 98 ff. u. Gesch. d. Philos. B. II. S. 462 ff.

**) S. Timaeos u. Polit. VII. 715. B.

***) S. *Cicero* de finib. V, 29. *Menag.* z. Diogen. Laert. VIII, 46. S. 375. und *Wyttenbach* z. Phaedon S. 110 ff.

****) 61. D. E. S. *Wyttenb.* S. 130 ff.

†) S. Polit. IX. 591. D. Tim. 339. D. Lach. 181. D. 188. C. Vergl. *Sext. Empir.* adv. Mus. VI. §. 13. S. 359. *Strab.* X. 717. B. *Prokl.* z. Polit. S. 364 ff. *Locella* z. Xenoph. Ephes. S. 125 ff. *Wernsdorf* z. Himer. S. 285. *Wyttenb.* z. Phaedon S. 127.

μουσικός finden wir schon im Phaedros (243. A.) in dieser Beziehung gebraucht, und zwar wird dort der Lyriker Stesichoros als Musiker dem epischen Homeros entgegengesetzt; auch im Protagoras persiflirt Sokrates des Prodikos Wortunterscheidungskunst mit dem Ausdrucke μουσική, 340 A.; eben so wird vom Sokrates S. 333. A. die Erklärung des Protagoras über die Musik (326. B.) persiflirt. Die Worte im Phaedon ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς dienen daher zur Aufklärung der Stellen in den früheren Gesprächen, wo die Ausdrücke μουσική und μουσικός vorkommen.

So wie aber Platon die pythagoreischen Philosopheme mit ethischen Ideen verknüpfte, so scheint er auch mehrere Behauptungen der späteren Pythagoreer berichtigt zu haben. So war unstreitig die Ansicht von der Seele, dafs sie eine Harmonie sey, ächt pythagoreisch; denn die musikalische und mathematische Bezeichnungsweise war den Pythagoreern eigenthümlich (so nannten sie auch die Tugend eine Harmonie *)); daher der Pythagoreer Echekrates selbst bekennt, dafs ihm diese Ansicht bisher ganz vorzüglich eingeleuchtet habe (88. D.). Ohne Zweifel aber hatten die späteren Pythagoreer unter Harmonie nicht mehr jene innere Einstimmigkeit als das Wesen der Seele, sondern schon mehr empirisch die Stimmung oder das Verhältnifs des Zusammengesetzten verstanden, die Harmonie also auf den Körper oder die Mischung der Elemente in ihm bezogen, wie späterhin Aristoxenos **), wodurch die Selbstständigkeit der Seele aufgehoben wird, da sie, als Stimmung des Körpers, nichts anderes seyn kann, als das Resultat des Organismus; daher endlich Dikaearchos behauptete, die Seele sey die allen Wesen inwohnende Lebenskraft

*) *Aristot.* Ethic. Nicomach. II, 6. *Diog. Laert.* VIII, 33. u. a.

**) S. *Cicero* Tusc. Disput. I, 10. *Wyttenb.* z. Phaed. S. 248 ff.

oder die Natur *). Das an und in sich selbst Harmonische dachte man sich demnach als Harmonie eines anderen, die wesentliche oder reelle Harmonie mit der blofs formellen verwechselnd, und so verglich man die Harmonie der Seele mit der eines Instruments. Diese unphilosophische Ansicht ist es, welche Platon im Phaedon bestreitet.

Ins Besondre wichtig sind die naturphilosophischen Darstellungen im Phaedon, die Bestreitung des atomistischen Materialismus, der alles aus natürlichen und materiellen Ursachen erklärte, und die Idealisirung der Naturwissenschaft. Die Ursache des Entstehens und Vergehens kann nicht in den Dingen selbst liegen, da oft das Entgegengesetzte (wie die Verbindung von 1 und 1 und die Trennung der 1) gleiche Wirkung hervorbringen müfste (denn sowohl aus der Verbindung als aus der Trennung von 1 entspringt die Zahl 2); wir müssen die Ursache der äufseren Erscheinungen in einem höheren und zwar geistigen Principe suchen; und dieses ist die Idee des Guten und Zweckmäfsigen **): ein pythagoreisch-sokratisches Princip; denn der harmonischen Weltordnung (der pythagoreischen *ἁρμονία* als *κόσμος*) legte Platon die ethische Idee des Guten unter. Also ist nicht das Natürliche und Körperliche die Ursache der Dinge, wie die materialistischen Naturphilosophen behaupten, sondern das Geistige, die Idee (alles wird und ist dadurch, dafs es an der Idee Theil nimmt oder nach einer Idee sich bildet und gebildet ist; der Grund z. B., warum 1 zu 1 gesetzt oder 1 getrennt 2 wird, ist die Zweiheit), und zwar ist die höchste Idee die des Guten im göttlichen

*) S. *Cicer.* a. O. *Stob.* Eclog. Phys. S. 870. Heer.

**) 47. C. Vergl. Tim. 46. D: *τὸν δὲ νοῦ τε καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν.* S. Polit. VI. 508. E. 509. B. VII. 517. B. C.

Geiste (im νοῦς βασιλεύς); das Materielle ist nur das, ohne welches die Ursache nicht Ursache seyn könnte, also die Mitursache oder das Mittel *). Diese Ansicht hat Platon im Timaeos ausführlicher vorgetragen.

Auch im Phaedon nehmen wir die dem Platon eigenthümliche Anknüpfung spekulativer Ideen an mythische und religiöse Ansichten und Traditionen wahr; selbst den Volksglauben hat Platon nicht verschmäht, wie die Vorstellung vom Herumschweifen der Seele um die Grabmähler, S. 81. D. In dem gröfseren Mythos hat er, wie im Gorgias, homerische Mythen mit pythagoreischen Philosophemen verwebt **). Das Mythische ist gleichsam die theologische Basis der Platonischen Spekulation: die Erkenntnifs wird durch das Dogma gebunden und befestigt, und der Geist aus dem Gebiete der menschlichen Reflexion zur Anschauung des höheren, unendlichen Lebens emporgeführt, wo er sich, seiner Endlichkeit und irdischen Selbstheit vergessend, in die unergründliche Tiefe des Göttlichen und Ewigen versenkt. Man könnte sagen, dafs in den Platonischen Gesprächen die philosophischen Darstellungen nur den Zweck haben, den Geist auf die höhere Betrachtung hinzuleiten und zur Anschauung der in den Mythen sinnbildlich geoffenbarten Unendlichkeit und Göttlichkeit vorzubereiten, gleichwie in den Mysterien auf die Vorbereitung und Einweihung erst die eigentliche Beschauung (ἐποπτεία) folgte.

*) das ξυναίτιον, 99. C. S. Politik. 281. E. Tim. 46. D. Vergl. *Cicer.* de fato 18. u. *Plutarch.* de orac. defect. 436. A. B.

**) S. *Heyn.* z. Virgil. Th. II. S. 801. Observatt. z. Homer. T. V. S. 413. *Wyttenb.* z. Phaed. S. 315. Selbst im Spekulativen hat Platon alte Traditionen befolgt, s. Phileb. 16. C. Vergl. *Aristot.* Metaphys. XI, 8. *Plessing* in Memnon. B. II. S. 311 ff. u. Vers. z. Aufklär. d. Philosoph. B. II. S. 679 ff. 915 ff. Noch die späteren Philosophen reden häufig von einer παλαιὰ διδασκαλία.

Da im Phaedon durchgängig ein so ernster, tragischer und über die Verhältnisse des irdischen Lebens erhabener Geist herrscht, so finden wir nur selten Ironie und Persiflage in ihm. S. 61. C. wird Evenos vom Simmias persiflirt; häufiger ist die Ironie in der Widerlegung der materialistischen Naturphilosophie (vorzüglich des Anaxagoras), wie S. 99. C. 101. C.; eben so wird die aristippische Lehre, die auf kluge Berechnung der Lust und Unlust hinausläuft *), persiflirt, indem das schöne Resultat derselben aufgestellt wird, daſs man nur aus Furcht tapfer und aus Unmäſsigkeit mäſsig sey, S. 69. A. Sonst ist die Ironie des Sokrates nur milder und gutmüthiger Scherz, s. S. 77. D. E. 89. B. C. 95. A. 115. C.

Dieses noch verdient eine Erwähnung. Platon sagt von sich selbst S. 59. C: *Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει* **). Wollte Platon damit, daſs er berichtet, Kränklichkeit habe ihn verhindert, am Sterbetage des Sokrates zugegen zu seyn, den Aristippos und Kleombrotos, die sich damals auf der schwelgerischen Insel Aegina aufhielten ***), tadeln, daſs sie ohne triftige Ursache abwesend waren? Oder wollte er dadurch dem Vorwurfe ausweichen, daſs er Dinge erzähle, die sich nicht wirklich zugetragen? ****) Denn dieser Vorwurf wäre um so gegründeter gewesen, wenn Platon selbst der letzten Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden beigewohnt hätte; trug er aber seinen Gegenstand nach der Erzählung anderer vor, so konnte

*) 68. D. Vergl. Protag. 354. C. 356. B.

**) Dieselbe Ursache der Abwesenheit wird im Timaeos z. Anf. angegeben: *ἀσθένειά τις αὐτῷ ξυνέπεσεν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἑκὼν τῆσδε ἀπελείπετο τῆς ξυνουσίας.* S. Porphyrios b. Prokl. Comment. A. S. 6. Z. 13. v. u.

***) S. 59. C. Vergl. Wyttenb. S. 119.

****) S. *Wolf* z. Plat. Phaedon S. 17.

er sich mehr Freiheit in Behandlung desselben erlauben. Vielleicht befand sich Platon selbst in Phlius beim Echekrates, als er, nicht lange nach dem Tode des Sokrates, den Phaedon verfaſste.

II. Reihe: Dialektische Gespräche.

1. *Theaetetos.*

Sokrates unterredet sich mit dem kyrenaischen Geometer Theodoros, der ihm als den ausgezeichnetsten unter seinen Schülern den Theaetetos, den Sohn des Euphronion, bezeichnet. Mit diesem knüpft Sokrates ein Gespräch an und fragt ihn, was das Lernen und Wissen sey. Theaetetos nennt mehrere Wissenschaften, und Sokrates zeigt ihm das Ungereimte, da, wo nach dem Wesen der Wissenschaft selbst gefragt wird, besondere Wissenschaften anzugeben; zugleich macht er ihn auf die wissenschaftliche Methode aufmerksam, das Vielartige in Einheit zusammenzufassen. Theaetetos gesteht, daſs er schon darüber nachgedacht, aber noch nichts befriedigendes gefunden habe, und dennoch von dieser Forschung nicht abstehen könne. Darauf belehrt ihn Sokrates, daſs er mit Weisheit schwanger gehe, und er selbst, ob er gleich für sich unfruchtbar sey, von seiner Mutter, der Hebamme Phaenarete, die Kunst erlernt habe, das, womit andere schwanger gehen, hervorzulocken und die Aechtheit desselben zu prüfen. Um dieses am Theaetetos selbst zu zeigen, fordert er ihn auf, die Frage zu beantworten, was Wissenschaft sey. Theaetetos erklärt sie für Wahrnehmung (151. E ff.). Dieses vergleicht Sokrates mit dem Ausspruche des Protagoras, daſs der Mensch der Maſsstab aller Dinge sey, des

Wirklichen wie des Nichtwirklichen; denn alles sey so, wie es dem Menschen erscheine, d. h., wie er es wahrnehme. Ist nun die Wissenschaft Wahrnehmung, so mufs sie Wahrnehmung des Wirklichen und untrüglich seyn; diesem widerstreitet aber des Protagores Behauptung, dafs es kein Seyn, sondern nur ein Werden gebe; worin auch die gröfsten Weisen und Dichter, den Parmenides allein ausgenommen, übereinstimmen. Diese Meinung wird dadurch bekräftigt, dafs das Werden von Bewegung ausgeht, und dafs alles erzeugende und beherrschende, das Feuer, die Wärme u. a., durch Schwingung und Reibung, also durch Bewegung, entsteht. Ferner wächst und gedeiht unser Körper durch Bewegung und gymnastische Uebung, Ruhe dagegen und Trägheit sind ihm schädlich; eben so bildet sich unser Geist durch wissenschaftliche Beschäftigung (d. i. Bewegung). Beziehen wir aber die Behauptung, dafs alles im Werden begriffen sey, auf die Wahrnehmung unsers Gesichts: wenn es kein Seyn oder Beharrliches giebt, so kann das, was wir weifs nennen, weder aufserhalb der Augen, noch in denselben, noch überhaupt irgendwo seyn, also wäre es weder das Anstofsende, noch das Angestofsene (das, worauf unser Auge stöfst), sondern etwas zwischen beiden liegendes und besonderes. Wenn ferner alles in stetem Wechsel begriffen wäre, so könnte derselbe Gegenstand nicht einmal demselben Menschen als derselbe erscheinen, weil auch der Mensch nicht derselbe bliebe. — Nichts, sagt man, kann anders werden, ohne sich zu verändern, mag es nun selbst auf ein anderes stofsen, oder ein anderes darauf einwirken; nun ist aber doch 6 mit 4 verglichen gröfser als 4, in Vergleichung mit 12 aber kleiner; also ist ein Gröfser- und Kleinerwerden ohne eigne Veränderung des Dinges (ohne Zu- und Abnahme), folglich ohne Bewegung, denkbar. Eben so

kann jemand in Vergleichung mit einem jüngeren erst gröſser seyn, als dieser, und dann kleiner werden, ohne daſs er an seiner Gröſse etwas verliert, und ohne daſs er gröſser und kleiner wird. — Die Dualisten nehmen eine thätige und eine leidende Bewegung an, aus deren Zusammenwirkung alles entstehe, und zwar theils als Wahrnehmbares, theils als Wahrnehmung, die mit dem ersten immer zugleich entstehe und ihm entspreche. Wenn nehmlich irgend ein Sinn mit dem ihm Entsprechenden (z. B. mit der Farbe) zusammentrifft, so verwandelt sich die Sehkraft des Auges, mit dem Dinge zusammenstoſsend, in wirkliches Sehen und die Farbe in ein gefärbtes Ding. Alles wird erst durch wechselseitige Berührung, nichts ist an und für sich selbst; auch das Thun und das Leiden sind nichts für sich, sondern das Thun wird erst solches, wenn es mit dem Leidenden zusammentrifft, und das Leidende wird dieses erst, wenn es mit dem Thätigen in Berührung kömmt, und dasselbe Thätige, das mit dem einen in Wechselwirkung stehend sich thätig zeigt, wird, wenn es auf ein anderes trifft, auch leidend. Wenn nichts ist, so kann auch kein Ding mit einem Namen bezeichnet werden, der ein Beharren ausdrückt (nichts kann dieses oder jenes, meines, deines u. s. f. genannt werden), sondern nur mit solchen, die Bewegung, Veränderung, Werden und Vergehen andeuten (157. C.). Die Behauptung, daſs nichts sey, sondern alles werde und sich bewege, zeigt sich, wenn wir auf das Wahre, Gute, Schöne, Gerechte u. s. f. hinblicken, als ungereimt; wäre ferner nichts an sich wahr, sondern nur so, wie es der Mensch wahrnimmt, so müſste auch alles wahr seyn, was dem Kranken, Träumenden und Wahnsinnigen so vorkömmt; und zwar müſsten wir, da wir kein Unterscheidungsmerkmahl des schlafenden, träumenden und wachen Zustandes haben, und die Träume der Wirklichkeit so

nahe kommen, die Traumerscheinung für eben so wahr halten, als das im Wachen uns Vorkommende, und weil die Zeit des Wachens und des Schlafens fast gleich ist, so würden wir gleiche Zeit hindurch das eine (die Traumerscheinungen) und eine gleiche das andere (die Erscheinungen im wachenden Zustande) für wahr halten, und zwar beides mit gleicher Gewifsheit. — Vertheidigung des protagoreischen Satzes. Die Wahrnehmung ist dieselbe nur, insofern sie gerade dieses und auf diese Weise wahrnimmt; fafst sie ein anderes auf, so verändert sie sich; eben so ist das Wahrgenommene dasselbe, insofern es auf dasselbe einwirkt, verändert sich aber, wenn es mit einem anderen zusammentrifft. Das Wahrnehmbare und Wahrnehmende entsprechen sich immer und sind nur für und durch einander gesetzt; keines besteht für sich oder durch ein drittes, sondern sie sind gegenseitig an einander geknüpft. Nichts ist folglich für sich selbst, sondern immer nur in Beziehung auf ein anderes. Das auf mich Einwirkende ist daher für mich und keinen anderen: ich nehme es wahr, kein anderer, und diese meine Wahrnehmung ist als Wahrnehmung meines jedesmaligen Zustandes wahr; folglich bin ich der Mafsstab des für mich Wirklichen und Nichtwirklichen, und da diese Wahrnehmung zuverlässig und gewifs ist, wie sollte sie nicht ein Wissen seyn (160. E.)? — Wenn aber jeder das, was er sich vorstellt, für wahr halten mufs, so kann er auch selbst nur die Wahrheit seiner Vorstellungen beurtheilen, und so im Besitze der eignen Wahrheit bedarf es keines Unterrichts; jeder also wird für sich selbst weise seyn. Eben so werden auch die Thiere als empfindende Geschöpfe des Wahren theilhaftig seyn; der weise Protagoras wäre sonach um nichts weiser, als das unvernünftigste, niedrigste Thier (161. D.). — Wenn das Wahrnehmen durch die Sinne Wissen und Erkennen wäre, so müfs-

ten wir die Worte einer fremden, uns unbekannten Sprache schon durch das Hören verstehen, eben so auch die Buchstaben, auch wenn sie uns unbekannt wären, durch das Sehen kennen. Bei der Erkenntnifs findet ferner auch Erinnerung statt; man erinnert sich aber einer Sache nicht blofs, wenn man sie sieht, sondern auch, wenn sie dem Gesichte nicht gegenwärtig ist; wäre also das Wissen und Erkennen ein blofses Auffassen durch die Sinne, so würde derjenige, der sich eines Gegenstandes mit verschlossenen Augen, also nicht sehend, erinnerte, nicht sehend sich erinnern, d. h., nicht wissend und erkennend wissen und erkennen, weil das Erinnern ein Erkennen und Wissen ist (— 164. C.). — Protagoras wird dagegen sagen: da der Mensch, wie alles, in steter Veränderung begriffen ist, so wird er sich auch, wenn er sich an etwas früher erkanntes erinnert, nicht mehr in demselben Zustande, wie damals, befinden; bei der Veränderung seines früheren Wissens wird er also wissend und nicht wissend (nicht so wissend, wie vormals) zugleich seyn. Auch findet ein Unterschied im Wissen statt; denn jeder stellt sich zwar etwas wahres vor, daher keine Vorstellung wahrer ist, als die andere, aber wohl ist die eine besser, als die andere; denn die schlechtere Seele wird auch schlechtere Vorstellungen haben. Diese schlechteren nun in bessere zu verwandeln, ist die Kunst des philosophischen Lehrers; und eben so wird der Redner dahin streben, im Volke gute und gerechte Gesinnungen zu erwecken, die bösen in gute verwandelnd. Also findet beides statt: dafs niemand sich etwas falsches vorstellt, und dafs der eine weiser ist, als der andere (— 168. C.). — Um des Protagoras Behauptung gründlicher zu prüfen, fordert Sokrates den Theodoros selbst auf, mit ihm die Untersuchung fortzusetzen. Ist alles wahr, was sich der Mensch vorstellt, so mufs doch auch der

allgemeine Glaube der Menschen wahr seyn, dafs es Kundige und Unkundige unter ihnen giebt, indem sich jene für Lehrer ausgeben, diese aber von ihnen sich unterrichten lassen; jenen schreibt man Wissenheit, diesen Unwissenheit zu. Die Wissenheit nun ist wahre Erkenntnifs, die Unwissenheit falsche; die Erkenntnisse und Vorstellungen werden also wahr oder falsch seyn. Was der eine für wahr hält, halten viele andere für falsch, also wird der wahr Urtheilende vielen als falsch Urtheilender erscheinen, und, da die Vorstellung eines jeden wahr ist, wirklich auch falsch urtheilen. Je gröfser nun die Zahl der so Denkenden ist, um so wahrer wird auch ihre Vorstellung seyn, folglich um so falscher die von den Meisten bestrittene Vorstellung des Einzelnen. Protagoras giebt selbst durch den Satz, dafs der Mensch der Mafsstab der Dinge sey, zu, dafs die Meinung derer, die ihn für falsch halten, wahr sey, also gesteht er die Falschheit seiner eigenen Behauptung ein. Ferner wird er zugeben, dafs in Betreff der Gesundheit der eine einsichtiger sey, als der andere, so wie auch, dafs in Rücksicht auf die Wohlfahrt des Staats der eine ein besserer Rathgeber sey, als der andere; denn er wird doch nicht zu behaupten wagen, dafs alles, was der Staat für nützlich hält, ihm wirklich auch nützlich sey. Das Gute nehmlich, wonach der Staat und die Gesetzgebung streben, wird vielfältig verfehlt; so widerspricht überhaupt der Erfolg und die Wirklichkeit sehr häufig der Vorstellung und Absicht des Menschen. Noch deutlicher erhellt dieses, wenn wir auf die Zukunft blicken; denn erfolgt das auch wirklich, was sich der Mensch als zukünftig vorstellt? Das Zukünftige kann überall nur der Kundige erkennen und vorherbestimmen; also ist auch in Betreff der Zukunft nicht jeder sein eigner Mafsstab und bester Richter. Protagoras mufs dieses selbst eingestehen; denn hätte

er gelehrt, dafs jeder selbst das Zukünftige am besten erkennen und beurtheilen könne, so hätte ja niemand seinen Unterricht begehrt und so vieles Geld dafür bezahlt (179. A.). Aus allem ergiebt sich, dafs nur der Weisere der Mafsstab des Wahren seyn könne. Das Philosophem des Protagoras ist jenes der Herakliteer, die ihre Behauptung, dafs alles in stetem Verfliefsen sey, durch sich selbst bewähren, indem sie nicht im mindesten Stand halten, und weder in ihren Reden, noch auch in sich selbst etwas beharrliches haben. Diesen entgegengesetzt behaupten die Eleatiker, dafs alles eins und beharrlich sey; beide wollen wir prüfen, um zu sehen, welche Recht haben; zuerst die Fliefsenden (181. C.). — Was verstehen sie unter Bewegung? Es giebt zwei Arten derselben: Ortsbewegung (Wandlung) und Veränderung (Verwandlung). Die Dinge nun müfsten beide Arten der Bewegung haben; denn hätten sie blofs die eine, so wären sie zu gleicher Zeit bewegt und ruhend (das Wandelnde würde nehmlich ohne Verwandlung immer dasselbe bleiben, und eben so das sich Verwandelnde ohne Wandlung, also ohne den Raum zu verändern, an demselben Orte verweilen, folglich beharrlich seyn). Ist nun alles dieser doppelten Bewegung unterworfen, so wird die Farbe z. B. im Wandeln oder Verfliefsen zugleich sich verwandeln, also eine andere Farbe werden, so dafs man von einer bestimmten Farbe als bleibender auch nicht einmal reden könnte, da sie sich in demselben Augenblicke, wo wir sie weifs nennen wollten, in eine andere Farbe verwandeln würde. Eben so wenig könnten wir sagen, dafs wir etwas sehen oder hören; denn das Sehen und Hören würde eben sowohl ein Nichtsehen und Nichthören seyn, weil auch diese Sinne dem Verfliefsen unterworfen seyn müfsten. Also wäre die Wahrnehmung um nichts mehr Wahrnehmung, als Nichtwahrnehmung; und ist die

Wahrnehmung Eins mit der Wissenschaft, so wäre das Wissen eben sowohl Wissen, als Nichtwissen. Darum auch müfsten wir uns aller bestimmter, bejahender und verneinender, Ausdrücke enthalten, weil ja nichts bestimmt und beharrlich wäre; also müfste man eine neue Bezeichnungsweise erfinden. — Genauere Prüfung der Behauptung, dafs die Wissenschaft Wahrnehmung sey. Jede sinnliche Wahrnehmung ist durch einen besonderen Sinn gesetzt: das Süfse nehmen wir durch den Geschmack wahr, das Rothe durch das Gesicht, das Tiefe durch das Gehör u. s. f.; nichts kann also durch einen anderen, als den ihm entsprechenden Sinn wahrgenommen werden. Haben wir nun zwei Gegenstände vor uns, so erkennen wir doch, dafs jeder von dem anderen verschieden, sich selbst aber gleich ist, dafs sie ähnlich oder unähnlich sind, u. s. w. Wodurch nun sollen wir dieses wahrnehmen? Das Seyn, die Gleichheit oder Ungleichheit u. s. f., so wie das Gute, Schöne u. s. w., kann nur die Seele erkennen, auf welche sich alle Sinnenwahrnehmungen beziehen, indem die Sinne, als Werkzeuge der Seele, das Wahrnehmbare auffassen. Also das Sinnliche an den Dingen nehmen wir durch die Sinne wahr, ihr Seyn aber, ihr entgegengesetztes Verhältnifs zu einander und das Seyn dieser Entgegensetzung erkennen wir durch die Seele, welche die Dinge mit einander vergleicht und gegenseitig beurtheilt. Die sinnliche Wahrnehmung des Körperlichen ist die natürliche, die mit des Menschen Geburt zugleich gesetzte, zu der Beurtheilung der Dinge aber in Rücksicht auf ihr Seyn, das Gute, Schöne u. a. gelangen wir erst nach vieler Uebung und Bildung. Wahrheit nun kann der nicht erlangen, der nicht das Seyn zu fassen vermag, und wer die Wahrheit nicht erreicht hat, kann auch nicht zur Wissenschaft und Erkenntnifs gelangen. Die Wissenschaft kann folglich nicht blofse Wahr-

nehmung seyn (186. E.), und die Erkenntnifs darf man nicht im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung suchen. — *Sokr.* Wenn die Seele für sich das Seyende betrachtet, wie nennen wir dieses? *Theaet.* Das Vorstellen. *Sokr.* Was ist nun die Erkenntnifs? *Theaet.* Vorstellung überhaupt wohl nicht, da es auch falsche Vorstellungen giebt; also richtige Vorstellung. *Sokr.* Lafs uns die richtige und falsche Vorstellung näher betrachten. Es sind doch nur zwei Fälle möglich: dafs wir wissen oder dafs wir nicht wissen (das in der Mitte Liegende, das Lernen und Vergessen, wollen wir übergehen); also kann sich der Vorstellende nur das vorstellen, was er weifs, oder das, was er nicht weifs; denn dafs der Wissende nicht wisse und der Nichtwissende wisse, ist unmöglich. Wie soll nun das falsche Vorstellen gedacht werden? Soll der falsch Vorstellende das, was er weifs, nicht für dasselbe halten, sondern es verwechseln mit einem anderen, was er auch weifs, und so, beides wissend, doch wieder beides nicht erkennen? Oder soll er das, was er nicht kennt, mit einem anderen, das er auch nicht kennt, verwechseln? Weder das, was man kennt, kann man für das halten, was man nicht kennt, noch auch das, was man nicht kennt, für das, was man kennt. Beziehen wir das falsche Vorstellen auf das Seyn und Nichtseyn, so wird derjenige eine falsche Vorstellung haben, der sich von einer Sache etwas vorstellt, was nicht ist, der also das wahre nicht meint, indem er meint. Aber jeder, der etwas sieht und wahrnimmt, sieht doch etwas — denn dafs er sehend nicht sehe, ist undenkbar —; und sieht er etwas, so sieht er ein Seyendes und Wirkliches; also wird auch der sich Vorstellende immer etwas seyendes sich vorstellen, und der nichts sich Vorstellende überhaupt auch keine Vorstellung haben. Das Nichtseyende kann man sich weder für sich, noch an einem andern vorstellen;

also wird auch auf diese Weise falsche Vorstellung nicht statt finden (— 189. C.). Die falsche Vorstellung ist vielleicht eine verwechselte. Wenn man nehmlich das eine für das andere hält, indem man es im Denken mit ihm verwechselt, so wird man sich immer etwas wirkliches vorstellen, darin aber fehlen, daſs man sich das eine statt des anderen denkt. Der Geist müſste also das eine als ein anderes und nicht als jenes setzen, folglich entweder beides oder das eine denken, zugleich oder nach einander. Das Denken ist das innere Reden der Seele mit sich selbst über den Gegenstand, den sie betrachtet, und die Vorstellung die endliche Bestimmung, das Endurtheil, also gleichsam die innerlich ausgesprochene Rede. Stellt sich also jemand das eine statt des anderen vor, so sagt er zu sich selbst, das eine sey das andere. Nun sagt doch niemand zu sich selbst, das Schöne sey häſslich, das Gerade ungerade u. s. w.; also wird sich auch niemand beides vorstellen, aber das eine statt des anderen setzen; gleichwohl wird man nie das eine statt des anderen setzen können, wenn man sich nicht beide vorstellt; denn sonst würde man sich vorstellen, was man sich nicht vorstellt. Also kann weder beim Setzen der beiden Dinge, noch beim Setzen des einen allein verwechselte Vorstellung statt finden. — Ein Ausweg, diese Aufgabe zu lösen, zeigt sich in dem, was wir zuvor mit Unrecht für unmöglich hielten, daſs man nehmlich das, was man kennt, mit einem anderen verwechseln könne, was man nicht kennt. Man kann doch, was man vorher nicht wuſste, lernen, und zwar eins nach dem anderen; alles wahrgenommene und gedachte wird ferner, damit wir uns desselben wiedererinnern können, dem Gedächtnisse wie einer Wachstafel eingedrückt, und so lange das Bild des Gegenstandes im Gedächtnisse bleibt, wissen wir ihn und erinnern uns desselben; ist aber jenes erlöscht oder

konnte es nicht abgedrückt (dem Gedächtnisse eingeprägt) werden, so tritt das Vergessen oder das Nichtwissen ein. Jeder Gegenstand, den wir wissen oder kennen, wird zugleich wahrgenommen oder nicht wahrgenommen; eben so der, den wir nicht kennen. Die falsche Vorstellung nun kann keine Verwecnselung des mit Eindruck verbundenen Wissens mit dem Wissen oder Nichtwissen, kein Verwechseln des Nichtwissens mit dem Nichtwissen oder dem Wissen, kein Verwechseln der Wahrnehmung mit der Wahrnehmung oder mit der Nichtwahrnehmung, keine Verwechselung der Nichtwahrnehmung mit der Nichtwahrnehmung, noch auch eine Verwechselung des Wissens, Wahrnehmens und Erinnerns, oder des mit Nichtwahrnehmung verbundenen Nichtwissens seyn. Also wird die verwechselte Vorstellung, da sie nicht im Wissen, Wahrnehmen und Erinnern selbst liegen kann, nur in der Verknüpfung der Wahrnehmung mit dem Wissen statt finden, und zwar dann, wenn das Bild im Gedächtnisse oder die Wahrnehmung undeutlich ist; also 1) wenn man zwei Personen kennt und ihr Bild im Gedächtnisse hat, aber nur von ferne und undeutlich sie sieht, so kann man leicht das Bild der einen mit dem der anderen verwechseln, indem man mit der Anschauung einer jeden das ihr entsprechende Bild zu verknüpfen sucht, um den Gegenstand wieder zu erkennen, aber die unrechten Bilder mit den unrechten Wahrnehmungen verbindet; 2) wenn die Bilder im Gedächtnisse der Wirklichkeit und Wahrnehmung nicht entsprechend sind, so verwechselt man beide Bilder mit einander, möge man nun beide auch wahrnehmen, oder nur den einen Gegenstand sehen, und sonach das undeutliche Bild eines Abwesenden mit dem ebenfalls undeutlichen eines Anwesenden verwechseln. Also kann bei dem, was man nicht kennt und nicht wahrgenommen hat, keine Verwechselung

der Vorstellung statt finden, wohl aber bei dem, was man kennt und wahrnimmt, wenn nehmlich Bild und Wahrnehmung unrecht verknüpft werden (—194. B.).— Ist das Wachs der Seele tief, glatt und weich, so bleiben auch die eingedrückten Bilder lange Zeit: solche Menschen sind gelehrig, von gutem Gedächtnisse, und verwechseln nicht leicht die Bilder mit einander; sie haben also richtige Vorstellungen und sind weise. Unreines Wachs macht unreine Eindrücke, zu weiches und flüssiges bewirkt, daſs man zwar schnell merkt, aber bald wieder vergiſst; der umgekehrte Fall ist es mit dem harten Wachse. Das weiche und das harte Wachs machen die Bilder undeutlich; denn in jenem verflieſsen sie leicht, und in diesem drücken sie sich nicht tief genug ein; noch undeutlicher sind die Bilder in einer kleinen Seele, wo sie sich wegen des engen Raums zu sehr zusammendrängen. Der Irrthum wäre sonach von dem Denkbaren ausgeschlossen, und fände nur in der Verknüpfung der Wahrnehmung mit dem Denken (dem im Gedächtnisse befindlichen Bilde) statt. Aber dieses genügt nicht, da dieselbe Verwechselung auch im Denkbaren statt findet; denn viele werden, wenn sie z. E. 7 und 5 in Gedanken sich vorstellen und verbinden sollen, nicht 12, sondern 11 sich denken, also 12 mit 11 verwechseln; und dieser Irrthum ist bei gröſseren Zahlen noch leichter. Also verwechseln wir auch das, was wir kennen, mit einem anderen, was wir ebenfalls kennen; und es giebt entweder keine falsche Vorstellung, oder man kann auch das Bekannte mit dem Bekannten verwechseln, folglich wissend nicht wissen (denn die falsche Vorstellung ist ein Nichtwissen). — Unser ganzes Beginnen ist widersinnig, da wir, ohne zu wissen, was Wissenschaft ist, ihr Wesen bestimmen, also unwissend wissen wollen; doch laſs uns fortfahren. Das Wissen, sagt man, ist das Wissenschaft Haben; wir wollen es so ausdrücken:

das Wissen ist der Besitz von Wissenschaft (denn das Haben ist vom Besitzen darin unterschieden, dafs man das, was man eigentlich hat, auch gebraucht, was man dagegen besitzt, auch nicht gebrauchen kann). Vergleichen wir nun die Seele einem Taubenschlage und die Kenntnisse Tauben, so werden wir sagen, wenn man eine Erkenntnifs in denselben einsperrt und sie darin bewahrt, dafs man sie habe, und dieses Haben heifst Wissen, das Jagen aber wird das Streben nach Kenntnissen seyn. Die Arithmetik wäre sonach eine Jagd nach Wissenschaft vom Geraden und Ungeraden; und wer diese Wissenschaft empfängt, von dem sagen wir, dafs er lernt, von dem, der sie andern mittheilt, dafs er sie lehrt, von dem, der sie hat und im Taubenschlage bewahrt, dafs er sie weis. Der vollendete Arithmetiker wird nun die Wissenschaft von allen Zahlen haben, und gleichwohl wird er sie oft entweder für sich selbst oder in den äufseren Dingen zusammenrechnen, d. h., überlegen, wie viel die Zahlen betragen; und dies thut er als nichtwissender (denn wüfste er die Summe schon, so brauchte er die Zahlen nicht erst zusammenzurechnen); also weis er nicht und weis zugleich (da er als vollendeter Arithmetiker alle Zahlen kennt). So wie es nun eine doppelte Jagd giebt, die eine, um zu erwerben oder zu besitzen, und die andere, um das schon Erworbene wieder vorzunehmen und es zu gebrauchen, so giebt es auch ein doppeltes Wissen: ein Erlernen und ein Wiedervornehmen und Gebrauchen des Erlernten und im Gedächtnisse Aufbewahrten. Die falsche Vorstellung wäre daher eine Verwechselung der einen mit der anderen, indem man z. B. beim Rechnen statt 12 die Zahl 11 erfafste, gleichsam eine wilde Taube statt einer zahmen; ergriffe man aber von den uns umschwärmenden Kenntnissen die rechte, so wäre die Vorstellung richtig. Also könnte die falsche Vorstel-

lung die Verwechselung der Kenntnisse seyn, ohne dafs daraus folgte, dafs der Wissende zugleich nichtwissend wäre (199. C.). — Diesem steht wieder das entgegen: wenn die Seele alle Kenntnisse in sich hat, also durchaus wissend ist, wie kann sie etwas nicht kennen (mit einem andern es verwechselnd), und zwar nicht etwa durch Unwissenheit, sondern durch ihre Erkenntnifs (da sie im Besitze der Erkenntnisse gedacht wird), und so das eine statt des anderen ergreifen? Sie wäre auf diese Weise durch Wissenschaft unwissend. *Theaet.* Wir hätten wohl auch Unkenntnisse in die Seele setzen sollen; dann könnte der nach Kenntnifs Greifende oft Kenntnifs erfassen (dann wäre seine Vorstellung richtig), oft aber auch Unkenntnifs (dann wäre sie falsch). *Sokr.* Der falsch Vorstellende wird aber doch nicht glauben, dafs er falsche Vorstellungen hat; er wird vielmehr in der Meinung stehen, eine Erkenntnifs ergriffen zu haben. Sonach kehrt der obige Einwurf zurück: wird einer, der eine falsche Vorstellung hat, von beiden, die er mit einander verwechselt, wissen, also das, was er weis, mit einander verwechseln, oder wird er von keinem wissen, folglich, was er nicht weis, mit einem anderen verwechseln, das er ebenfalls nicht weis? oder hält er das ihm Bekannte für das Unbekannte? Sollen wir Kenntnisse von Kenntnissen und Unkenntnissen annehmen, also einen Taubenschlag aufser dem Taubenschlage, in welchem sie eingeschlossen wären? — Die Ursache, dafs wir, ohne zum Ziele zu gelangen, immer auf dieselben Zweifel und Widersprüche zurückkommen, liegt wohl einzig darin, dafs wir vor Bestimmung des Wesens der Erkenntnifs die falsche Vorstellung betrachten, die doch ohne Einsicht in das Wesen der Erkenntnifs nicht ergründet werden kann. Wollen wir also die Frage wieder aufwerfen, was Erkenntnifs ist. *Theaet.* Die richtige Vorstellung ist Erkenntnifs. *Sokr.*

Dies widerlegt die Kunst der Redner und der Richter. Die Redner lehren nicht, sondern überreden und bewirken durch ihre Kunst, dafs wir uns vorstellen, was sie nur wollen; Dinge, die der Richter nicht gesehen hat, die er also auch nicht kennt, beurtheilt er nach der Vorstellung, die ihm des Redners Ueberredungskunst beigebracht hat, stellt sich also, wenn er richtig urtheilt, die Sache, die er nicht kennt, richtig vor; dieses wäre aber nicht möglich, wenn richtige Vorstellung und Erkenntnifs Eins wären. *Theaet.* Vielleicht ist Erkenntnifs das, was ich von einem Denker gehört habe, nehmlich die mit Erklärung und Rede verbundene richtige Vorstellung; denn nur das Erklärbare, sagte jener, ist Gegenstand des Wissens. *Sokr.* Die ersten einfachen Grundbestandtheile des Seyns lassen, wie einige behaupten, keine Erklärung zu; sie können nur an und für sich selbst bestimmt und benennt werden. Nichts läfst sich also von ihnen aussagen, weder dafs sie sind, noch dafs sie nicht sind; denn sonst würde ihnen ein Seyn oder Nichtseyn beigelegt, also etwas von den anderen Dingen. Sie hätten demnach einen Namen, aber keine Erklärung, und nur das aus ihnen Zusammengesetzte hätte auch zusammengesetzte Namen, liefse folglich eine Erklärung zu. Die Grundbestandtheile, sagen sie, sind daher unerklärbar und unerkennbar, aber wahrnehmbar, ihre Verbindung dagegen erklärbar, erkennbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wer nun ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfängt, dessen Seele gelangt zur Wahrheit darüber, erkennt es aber nicht; denn wer sich nicht über einen Gegenstand erklären kann, der hat keine Wissenschaft von ihm. Dieser Annahme zu Folge wären also die Grundbestandtheile unerkennbar, und nur ihre Verbindungen erkennbar. Dieses müfste sich auch in der Sprache nachweisen lassen. Die Buchstaben für sich wä-

ren, als die ersten einfachen Bestandtheile der Sprache, unerklärbar, die Sylben aber, das aus ihnen Zusammengesetzte, erklärbar und erkennbar; also wären die Buchstaben für sich unerkennbar, in ihrer Verbindung aber erkennbar. Verknüpfen wir zwei Buchstaben zu Einer Sylbe, wie S und O, so wären S und O unerklärbar, SO aber erklärbar, und der diese Sylbe Aussprechende würde beide in ihrer Verbindung erkennen, ob er gleich keinen der beiden Buchstaben für sich erkennte; nicht erkennend also würde er erkennen; und doch müſste eigentlich der Erkenntniſs der Sylben (der Buchstaben in ihrer Verbindung) die der einzelnen Buchstaben vorhergehen. Vielleicht muſs man die Sylbe nicht für die verbundenen Buchstaben, sondern für etwas von ihnen verschiedenes und eigenthümliches halten, und auf gleiche Weise jede Verbindung betrachten. Dann könnte aber die Verbindung keine Theile haben; denn was Theile hat, das ist Gesammtheit seiner Theile, also nichts anderes, als seine Theile, diese als verbunden gedacht; das Ganze ist ja eben das, dem keiner seiner Theile mangelt. Die Buchstaben könnten also, wenn die Sylbe etwas von ihnen verschiedenes wäre, nicht als Theile der Sylbe betrachtet werden; und die Sylbe wäre, da keine anderen Theile von ihr denkbar sind, etwas für sich eigenes und untheilbares, folglich eben so, wie die Grundbestandtheile, einfaches, unerklärbares und unerkennbares; sonach könnte die Behauptung, daſs die Grundbestandtheile unerkennbar, die Verbindungen (Sylben) aber erklärbar und unerkennbar seyen, nicht statt finden. Auch widerspricht ihr die Erfahrung, da wir die Buchstaben zuerst einzeln erlernen, um nicht durch ihre Zusammenfügung verwirrt zu werden, so wie wir auch in der Tonkunst die einzelnen Töne zuvor erlernen, und so eine weit bestimmtere und richtigere Kenntniſs erlangen, als wenn wir

mit ihren Verbindungen anfangen. Weit gefehlt also, dafs die Elemente unerklärbar, die Verbindungen aber erkennbar seyen, so lassen sich jene weit deutlicher und bestimmter erkennen, als diese. Doch lafs uns jene Behauptung, die Wissenschaft oder Erkenntnifs sey die mit richtiger Vorstellung verbundene Rede und Erklärung, noch näher betrachten. Die Rede ist 1) die Verdeutlichung der Gedanken durch die Stimme vermittelst der Zeit- und Nennwörter, indem der Gedanke in dem Ausflusse des Mundes, wie im Spiegel oder Wasser, abgedruckt und abgebildet wird. Der Rede aber sind alle fähig, die nicht taub und stumm sind; denn jeder kann das, was er sich denkt, durch Worte deutlich machen. Wenn also die Erkenntnifs auf Erklärung durch die Rede beruht, so kann richtige Vorstellung ohne Erkenntnifs (Erklärung durch die Rede) gar nicht gedacht werden. Die Rede demnach würde, als das von der Vorstellung für sich selbst Unzertrennliche und unmittelbar schon mit ihr Gesetzte, zur richtigen Vorstellung nicht erst hinzukommen, um sie zur Erkenntnifs zu erheben. 2) Kann derjenige, der jene Behauptung aufgestellt, unter Rede die Auseinandersetzung der Bestandtheile eines Dinges verstanden haben, so dafs derjenige, der eine richtige Vorstellung von etwas hätte, und zugleich alle Bestandtheile aufzählen und benennen könnte, eine Wissenschaft vom Gegenstande hätte. Ist nun die Beschreibung eines Dinges nach seinen Bestandtheilen Erklärung und Rede, so ist die Beschreibung nach den Verbindungen der Bestandtheile unerkennbar und unerklärlich. Beziehen wir dieses auf die Sprache. Der das Schreiben Erlernende, also der Sprache noch Unkundige wird, wenn er einen Namen nach der Reihe der einzelnen Buchstaben schreibt, ohne die Sylben (ihre Verbindungen) zu kennen, und ohne zu wissen, welche Buchstaben zu dieser oder jener Sylbe gehören, dieser Behauptung

zu Folge eine richtige Erkenntnifs, mit Auseinandersetzung der Bestandtheile verbunden, besitzen, ohne Erkenntnifs und Wissenschaft zu haben (weil er die Sylben nicht kennt). Also kann die richtige Vorstellung mit Auseinandersetzung der Elemente verbunden noch nicht Wissenschaft oder Erkenntnifs genannt werden. 5) Unter Rede können wir auch die Angabe des Merkmals verstehen, durch das sich das eine vom anderen unterscheidet; dann würde derjenige, der mit der richtigen Vorstellung eines Dinges zugleich seine Unterscheidung verbindet, Erkenntnifs von ihm haben. Wie kann man aber ohne Unterscheidung, also ohne zu erkennen, worin das eine Ding vom andern verschieden ist, überhaupt etwas richtig sich vorstellen? Ohne Unterscheidung würde man ja das eine mit dem andern verwechseln, folglich zur richtigen Vorstellung gar nicht gelangen können. Die Unterscheidung mufs also mit der richtigen Vorstellung schon verbunden seyn. Der Ausdruck, zur richtigen Vorstellung die Unterscheidung oder Bestimmung des Unterschiedes noch hinzufügen, ist daher ungeschickt, da die richtige Vorstellung die Erkenntnifs des Unterschieds schon in sich fafst. Ueberhaupt ist die Behauptung,' Erkenntnifs sey richtige Vorstellung mit Erklärung verbunden, ungereimt; denn die Erklärung, z. B. des Unterschieds, soll doch das Erkennen des Unterschieds seyn; also sagte der Ausdruck: Erkenntnifs ist die richtige Vorstellung mit Erklärung verbunden, dieses aus: Erkenntnifs ist die richtige Vorstellung mit Erkenntnifs verbunden (210. A.). Es hat sich demnach gezeigt, dafs Erkenntnifs weder Wahrnehmung, noch richtige Vorstellung, noch richtige Vorstellung mit Erklärung verbunden seyn kann. —

Die Zeit des Gesprächs fällt in des Sokrates Procefs (s. Theaet. am Schlusse), das Gespräch selbst aber ist nach Sokrates Tode (142. C.), und ohne Zweifel in

Megara (142. C.) geschrieben. Aus der Erwähnung des Gefechts bei Korinthos (Theät. Anf.) könnte man schliefsen, dafs es um Olymp. 96, 3. oder 97, 1. geschrieben sey, 7 oder 8 Jahre nach Sokrates Tode. Es ist, wie der Inhalt schon zeigt, rein dialektisch; denn mit fast spitzfindiger Ironie werden die Behauptungen der empirischen und dualistischen Philosophen in Betreff des Wesens der Erkenntnifs und Wissenschaft widerlegt, ohne dafs eine eigne positive Ansicht aufgestellt würde; und zwar knüpft sich die dialektische Widerlegung auf das engste an den Sokrates, als historisches Individuum, an, so dafs, wie in den anderen Gesprächen, das Philosophische und Faktische fast in Eins zusammenfallen. Denn sehen wir blofs auf den dialektischen Inhalt des Gesprächs, auf die ausführliche und bis in das Einzelnste durchgeführte Widerlegung der protagoreischen und herakliteischen Sätze in Beziehung auf das Wesen der Erkenntnifs, so sollten wir geneigt seyn, den Zweck des Gesprächs für blofs philosophisch zu halten; blicken wir umgekehrt auf die Stellen, in denen so ausführlich vom Sokrates gesprochen wird, so könnten wir die Ansicht fassen, dafs es Platon's Absicht gewesen sey, den Sokrates gegen die ihm und seiner Lehrmethode gemachten Beschuldigungen zu vertheidigen. Nach jener Ansicht würden die Stellen über den Sokrates, die Schilderungen des wahren Philosophen u. s. f. überflüssige, die wissenschaftliche Untersuchung störende und dem philosophischen Zwecke schadende Zugaben oder Episoden seyn; noch unbegreiflicher aber wäre die künstliche und ausführliche Widerlegung der empirischen Ansichten vom Wissen, wenn das Ganze nur Rechtfertigung des Sokrates seyn sollte. Beide, scheinbar fremdartige Bestandtheile des Gesprächs können nur so zu einem Ganzen vereinigt werden, dafs man annimmt, Platon sey, wie in den früheren Ge-

sprächen, vom Sokrates ausgegangen, und in der Idee, die er von ihm hier aufgestellt, sey das zweite, wissenschaftliche Moment des Gesprächs unmittelbar enthalten. Wie schildert uns nun Platon den Sokrates? Als ächten Philosophen, d. h., als mit Enthusiasmus und Verachtung alles irdischen nach Weisheit strebenden Forscher, der, ohne sich selbst Wissenschaft beizulegen oder irgend eine besondere und eigenthümliche Ansicht zu haben, die Erkenntnifs im Gemüthe seiner Zuhörer erweckt und hervorlockt, dafs sie sich freithätig entfaltet; also er, der unwissend erscheint im Gegensatze zu den mit Wissenschaft prahlenden Sophisten, Rhetoren und Politikern, weil er, um das Irdische und die äufseren, politischen Verhältnisse unbekümmert, nur im überirdischen Gebiete der Wissenschaft lebt, so dafs nur sein Leib *) in der Stadt liegt, sein Geist aber im höheren Gebiete der Wahrheit und Tugend lebt **), prüft das Wissen der anderen und zeigt, dafs es von Grund aus nichtig ist; er beweist nehmlich, dafs die sogenannten Weisen, weit entfernt, etwas zu wissen, nicht einmal das Wissen wissen, d. h., nicht einmal einen richtigen Begriff von Wissen und Erkennen haben; denn ihre Erklärungen und Bestimmungen vom Wissen oder Erkennen sind ungenügend und widerlegen sich selbst bei näherer Prüfung. So ist das ganze Gespräch dialektisch und negativ; denn nirgends wird eine eigne Meinung vorgetragen, sondern überall nur die antisokratischen Behauptungen (die positiven Annahmen der Sophisten und einseitigen Sokratiker) widerlegt, in der Absicht, zur Erkenntnifs der Unwissenheit hinzuführen (210. C.). In dem Wesen der Platonischen Sokratik nehm-

*) σῶμα als σῆμα.

**) Von S. 172. C. bis 177. C: die herrlichste Schilderung der philosophischen Lebensweise und Gesinnung.

lich, die das Wissen nur in der Sphäre des wahrhaft Seyenden, im Gebiete der sinnlichen Erscheinungen dagegen Glauben und Meinen gelten läſst, liegt unmittelbar das Thema des Theaetetos: die Bestreitung des eitlen Wissens im Gebiete der Wahrnehmung und der sinnlichen Erscheinungen. So flieſst der dialektische Theil des Phaedros aus dem ganz sokratischen Anfange, und die Spekulation knüpft sich, wie in den anderen Gesprächen, unmittelbar an das Faktische (den Sokrates) an.

Betrachten wir beide Momente des Gesprächs noch näher. Alles, was sich auf den Sokrates bezieht, spricht sich bestimmt als Rechtfertigung des Sokrates aus; so der Vorwurf, daſs Sokrates überführe, scherze und oft nur in Verlegenheit bringe *), wo er ernsthaft zurechtweisen und belehren sollte. Dieser Tadel wird dem Protagoras selbst in den Mund gelegt, 167. E. 186. A ff. Darauf bezieht sich der Scherz des Sokrates, daſs er sich einen Sohn der muthigen Hebamme Phaenarete (der Tugendlockerin) nennt (149. A.), indem er, obgleich selbst unfruchtbar, die Kunst besitze, die Geistesgeburten anderer an das Tagslicht hervorzuziehen und ihre Aechtheit zu prüfen. Die Schüler lernen also vom Sokrates nichts, sondern er entwickelt alles aus ihnen selbst (150. C.), und das ἀπορεῖν bezeichnet eben die Geburtsschmerzen, die Sokrates zu erregen und zu stillen weis (181. A.). Daraus, daſs Theaetetos sagt, er habe schon davon gehört, daſs sich Sokrates für den Sohn der Phaenarete **) ausgebe (149. A.), so wie aus den Worten S. 148. E: ἀκούων τὰς παρὰ σοῦ ἀποφερομένας ἐρωτήσεις, kann man schlieſsen, daſs Platon hier

*) das ἀπορεῖν ποιεῖν, s. Gorg. 522. B. Theaet. 149. A. Menon 80. A.

**) Als Eigenname kömmt Phaenarete in Aristophanes Acharn. 49. vor.

auf die Aussagen oder Darstellungen anderer Sokratiker anspielte. Eben so wird der Vorwurf berührt, den man dem Sokrates gemacht zu haben scheint, daſs seine Schüler oft die schlechtesten Menschen geworden seyen (150. E.), und daſs er selbst mehrere an die Sophisten gewiesen habe (151.B.). Ganz sokratisch-ironisch sind ferner diese Stellen S. 154. D. 157. C. 161. B. 179. B. 210. C.; die vom Dämonion 151. A., vom mantischen Geiste des Sokrates 142. E. 151. B.; ächt sokratisch auch wird das Erwecken und Prüfen der Erkenntniſs für göttliche Bestimmung ausgegeben 150. C. D. 151. B. C. Dann zeigen auch mehrere Stellen ganz bestimmt auf die früheren Gespräche hin, wie die Aussage, daſs sich der Philosoph vor Gericht lächerlich mache S. 172. C. 174. C., auf den Gorgias 484. D.; die herrliche Schilderung des Weisen und der Ausdruck, sein Körper liege (gleichsam begraben: σῶμα als σῆμα) in der Stadt, sein Geist aber suche, in gänzlicher Vergessenheit und Unbekümmerniſs um das zeitliche Leben, dem Bösen zu entfliehen durch Verähnlichung mit Gott (176. B.), athmen ganz den pythagoreischen Geist des Phaedon; auf dasselbe Gespräch weist die ganze Stelle 176. A ff. bestimmt zurück.

Das zweite, wissenschaftliche oder eigentlich dialektische Moment steht in unmittelbarer Verbindung mit dem ersten, und flieſst, wie schon erinnert, aus dem Geiste der Sokratik; die Art aber, wie es hier behandelt ist, geht über die Sokratik hinaus, und beurkundet durch die Künstlichkeit, ja man kann sagen, Spitzfindigkeit der dialektischen Beweisführung einen eigenthümlichen Geist und Zweck. Es ist nehmlich nicht mehr die reine Sophistik, welche Platon der Sokratik entgegenhält, um ihre Nichtigkeit und Verderblichkeit darzuthun, sondern die falsche und einseitige Philosophie, die er ironisch und dialektisch bekämpft. Protagoras z. B. wird im Theaetetos nicht mehr, wie

in dem gleichnamigen Gespräche, als Tugendlehrer, was er als Sophist eigentlich war, sondern als Philosoph, und zwar als dualistischer, betrachtet. Die Behauptung des Herakleitos, dafs alles in steter Veränderung dahinfliefse, wird mit dem protagoreischen Ausspruche, der Mensch sey der Mafsstab aller Dinge, zusammengestellt (152. E. 160. D. 179. D. E. Vergl. Kratyl. 402. A.), und überall werden die einzelnen Aussprüche der Philosophen auf die Grundformen der Philosophie (den Dualismus, Materialismus u. s. f.) zurückgeführt. Auch die Darstellungsweise ist im Theaetetos und den mit ihm zusammenhängenden Gesprächen entschieden dialektisch und spekulativ; diese Dialektik ist aber nicht rein wissenschaftlich und positiv (denn nirgends tritt in diesen Gesprächen der Zweck hervor, den Gegenstand ernsthaft zu behandeln und so, dafs ein bestimmtes Resultat gewonnen werde), sondern durchaus ironisch und voll Persiflage. Schon daraus müssen wir schliefsen, dafs es Platon hier nicht mehr mit der Sophistik, im Gegensatze zur Sokratik, sondern mit eigentlich philosophischen Behauptungen oder mit philosophischen Schulen zu thun hatte; und aus dem entschiedenen Vorwalten der Dialektik ins Besondre folgt, dafs er hier zunächst die dialektischen Schulen, die sich aus der Vermischung der Sokratik mit anderen Philosophieen, der eleatischen und ionischen, gebildet hatten, berücksichtigte. Also die Megariker (wegen ihrer dialektischen Streitkunst auch Eristiker genannt, s. *Diogen. Laert.* II, 106.), und nächst diesen die beiden sich entgegengesetzten ethischen Schulen, die kynische des Antisthenes und die kyrenaische des Aristippos (beide ganz empirischen und materialistischen Charakters) sind es, die Platon ironisch und dialektisch bekämpft. Darauf scheint Platon selbst hingedeutet zu haben, indem er angiebt, der Theaetetos sey zu Megara von einem Sklaven des

Euklides, des Gründers der megarischen Schule, welcher sich das Gespräch des Sokrates mit dem Theodoros und dessen Schüler Theaetetos aufgezeichnet habe, vorgelesen worden. Die megarische Schule gründete sich auf die eleatische Philosophie, der Materialismus der empirischen Sokratiker auf die ionische (den herakliteischen Dualismus); daher werden auch beide in diesen dialektischen Gesprächen auf ihre Quelle zurückgeleitet, und der Gegenstand des Theaetetos, Sophistes und Politikos ist die Prüfung der beiden sich entgegengesetzten Hauptformen der gesammten hellenischen Philosophie: des eleatischen Realismus, der sich auf die Idee des einen, unveränderlichen Seyns gründet (: absolute Einheit; daher die Anhänger des Eleatismus scherzhaft οἱ στασιῶται genannt werden), und des ionischen oder herakliteischen Dualismus, der, kein Seyn bestehen lassend, alles in Bewegung setzt uud als wandelbar annimmt (: Vielheit und stetes Verfließen der Dinge; daher die Anhänger οἱ ῥέοντες). Der Zweck dieser Prüfung ist einzig dialektisch, wie Platon selbst bestimmt angiebt, Politik. 285. D. Im Theaetetos nun wird diese Prüfung mit dem ionischen Dualismus begonnen, und der Eleatismus erst im Sophistes beurtheilt. Nach seiner Gewohnheit aber, das Spekulative immer an das Sokratische anzuknüpfen, setzt Platon auch hier den herakliteischen Dualismus durch den Mathematiker Theodoros, einen Freund und Anhänger des Protagoras (161. B. 162. A. 164. E. 168. E.), mit der Sokratik in Verbindung, und führt die protagoreischen Behauptungen auf den Dualismus der späteren Herakliteer zurück, wobei er überall zugleich auf die Meinungen und Schriften der mit ihm gleichzeitigen Philosophie Rücksicht nimmt. Diese Beziehungen aber können wir, da wir diese Werke nicht besitzen und unsere Kunde von der Entstehung, Ausbildung und Tendenz der sokratischen Schulen,

vornehmlich nach Sokrates Tode, so mangelhaft ist, nur im Allgemeinen erkennen; daher uns vieles in diesen dialektischen Gesprächen des Platon wohl für immer dunkel bleiben wird. Die Dialektik ist, wie schon erinnert, durchaus ironisch, nicht selten ganz satyrisch, vorzüglich gegen die Anhänger des herakliteischen Dualismus, mit denen Platon, wie er selbst andeutet (S. 180. B.), in besonderer Entzweiung gelebt zu haben scheint. Daher die Zurückführung der herakliteischen Sätze auf den Homeros (152. E. 179. E. 180. B. C. Vergl. Kratyl. 402. A.), den allweisen (195. D.), den er selbst als Herakliteer bezeichnet (152. E.). Vieles, wie die goldne Kette (153. C.), die Iris, Tochter des Thaumas (155. D.) u. a. scheint Persiflage zu seyn auf die allegorische Auslegung des Homeros und Hesiodos, deren sich die Philosophen bedienten, um ihre Behauptungen durch das Ansehn der ältesten, allgemein verehrten Dichter zu bekräftigen; die Ironie und Persiflage erhellt vornehmlich daraus, dafs Platon selbst auf das Zeugnifs des Homeros so grofses Gewicht legt, seine Worte aber auf eine ganz künstliche Weise erklärt (155. C.). Eben so ist die Widerlegung des Protagoras ganz ironisch und satyrisch: es wird ihm eine esoterische Lehre angedichtet (152. C. 162. A.), auf seine Schrift, ἀλήθεια betitelt, ironisch angespielt (161. C. 162. A. D. E. 166. C. 170. E. 171. C. Vergl. Kratyl. 386. C. 391. C.) u. a. Eigentlich bitter aber ist die Persiflage der Herakliteer, s. 179. E. 180. B. D. 181. A. vergl. Sophist. 252. A. Phileb. 43. A. Mehrere ironische Anspielungen sind uns, aus den oben berührten Gründen, unverständlich; so enthält unleugbar die Stelle S. 166. C. (vergl. 161. C.) eine uns unbekannte Anspielung; ironische Anspielung liegt ferner in der Vergleichung der Seele mit einer Wachstafel (191. C.), wie aus S. 194. C. erhellt: ταῦτα τοίνυν φασὶν ἐνθένδε γίγνεσθαι u. s. w.; in den Wortspielen κέαρ, κῆρ und

κηρός (194. C.); in dem Ausdrucke ψυχάριον (auch Polit. VII. 519. A. ist es ironisch gebraucht); eben dahin gehört der Taubenschlag in der Seele (197. C. D. ff. 200. C.), und die Vergleichung der Kenntnisse mit Tauben, 199. B. Dieses ist bestimmt nur Persiflage der materialistischen Ansicht und Erklärungsweise der Seele und ihrer Thätigkeiten, und bezieht sich vielleicht auf den Antisthenes, der bekanntlich nur beim Ethischen stehen blieb und alles Spekuliren verwarf (*Diog. Laert.* VI, 103.). Auf eben diesen rohen Gegner des Platonismus, so wie jeder Spekulation, möchte ich die Schilderung der Materialisten beziehen (155. E. Vergl. Sophist. 245. E. 246. A.), wenn nicht Platon auf die Atomistiker anspielte; deutlicher ist die Beziehung auf den Antisthenes in der Stelle S. 158. C., wo es heifst, es sey leicht zu widersprechen und etwas zu bestreiten; Antisthenes behauptete nehmlich, so wie Protagoras, man könne niemanden widersprechen und bestreiten, *Aristot.* Topic. I, 9. §. 5. V. III. p. 66. Bip. ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης. Vergl. *Diogen.* III, 35. IX, 8. 53. und Euthydem. 286. C. Diese Ironie tritt auch da hervor, wo Platon ernsthaft zu schildern scheint, wie in der schönen Beschreibung des Philosophen, wo überall Scherz (so S. 174. A.), zum Theil auch bittere Satyre sich einmischt, wie z. B. S. 174. D., wo der Herrscher dem melkenden Hirten verglichen, und das Volk noch unbezähmbarer und boshafter genannt wird, als eine Heerde.

Uebrigens finden wir im Theaetetos deutliche Winke darüber, dafs er das erste Gespräch nach dem Tode des Sokrates ist (denn der Phaedon hängt dem Inhalte zu Folge mit dem Tode des Sokrates auf das engste zusammen, fällt also, obgleich nach ihm geschrieben, in die Zeit desselben). Darauf ist ohne Zweifel zu beziehen, was Platon über die dramatische Form sagt (S. 143. C.), dafs er nehmlich den Sokrates mit ande-

ren unmittelbar redend einführe, um das lästige „ich sagte,“ „er gab es zu“ u. s. f. zu vermeiden (s. *Cicer.* de amicit. 1.). Die Gespräche nach des Sokrates Tode geschrieben werden demnach für aufgezeichnete Unterredungen ausgegeben, die Sokrates selbst seinen Freunden erzählt habe (142. E. 143. A.), und bei denen die dramatische Einkleidung gewählt sey, um das lästige und so oft wiederkehrende „ich sagte,“ „er antwortete“ u. s. w. zu entfernen.

2. *Sophistes.*

Nachdem Theodoros den eleatischen Fremdling als Philosophen geschildert, wirft Sokrates die Frage auf, was ein Philosoph sey, und ob er sich vom Sophisten und Politiker unterscheide. Diese Untersuchung übernimmt der Eleatiker und wählt sich den Theaetetos zum Unterredner. Der Sophist ist schwer zu bestimmen, sagt der Fremdling; daher wollen wir die Methode der Forschung zuvor an etwas kleinerem und leichter erkennbarem versuchen, und den Angelfischfang zum Beispiele wählen. Der Fischer übt eine Kunst aus, und zwar gehört er, da es zwei Arten von Künsten giebt, eine hervorbringende und eine erwerbende (die alle Künste in sich faſst, die durch Reden oder Handlungen etwas in ihre Gewalt bringen oder auch gegen andere schützen, also alle Arten von Kenntniſs, Gelderwerb, Kampf und Jagd), zur erwerbenden Gattung der Künste. Die erwerbende theilt sich wieder in die freiwillig umtauschende und die bezwingende; letztere ist entweder die offene Kunst des Kämpfens oder die verborgene des Fangens; der Fang theils auf das Unbelebte, theils auf das Belebte gerichtet, also Thierfang; die Thiere sind Land- oder schwimmende Thiere; letztere wieder Vögel oder

Fische: also Vögel- und Fischfang; dieser wieder Netzfischerei oder Schlagfischerei (die sich des Angelhakens und des Dreizacks zum Schlagen bedient); letztere theils Feuerfischfang, theils Angelhakenfischerei (die am Tage verrichtet wird, und sich des Angelhakens und Dreizacks vorzüglich bedient); auch von dieser giebt es wieder zwei Arten, die Dreizackfischerei (die vermittelst des Dreizacks von oben nach unten geschieht) und die Angelfischerei (die den Fisch von unten nach oben mit dem Angel trifft, und ihn dann vermittelst der Angelruthen hinaufzieht); dieses ist die eigentliche Angelfischerei. — 211. C. Eben so müssen wir nun den Sophisten bestimmen. Er ist ein Fanger, wie der Angelfischer; nur geht der letztere auf den Fang der Fische im Meere, in Seen und Flüssen, der Sophist aber wendet sich zu den üppigen Gefilden des Reichthums und der Jugend, und sucht die daselbst befindlichen Geschöpfe in seine Gewalt zu bekommen. Die Landthiere sind zahm oder wild; daher Fang der zahmen (der Menschen) und der wilden Thiere, und zwar gewaltthätiger oder überredender Fang; letzterer wird öffentlich oder besonders getrieben; der besondere ist wieder Lohn fordernder oder Geschenke darbringender, und der Lohn fordernde ist entweder schmeichlerischer (der durch Lust anlockt und einnimmt, und zum Lohne nur Nahrung für sich verlangt) oder sophistischer (welcher auf Bildung ausgeht und zum Lohne Geld begehrt). — Der Sophist dürfte sich jedoch noch anders bestimmen lassen. Die Erwerbkunst nehmlich ist theils vertauschende, theils bezwingende; die vertauschende wieder schenkende oder handelnde; letztere selbsthandelnde oder fremde Arbeit umsetzende; die umsetzende in der Stadt hökernde oder fahrende (herumreisende), und diese setzt theils Bedürfnisse des Leibes, theils Bedürfnisse der Seele für Geld um; der Seelenhandel ist

Schauhandel oder Kenntnifshandel; letzterer Kunst- oder Tugendhandel, und dieser ist die Sophistik. Man kann aber auch den, der selbst Kenntnisse verfertigt und vom Verkaufe derselben lebt, einen Sophisten nennen; also gehört er sowohl zur selbsthandelnden (d. i., mit eignen Verfertigungen handelnden), als zur umsetzenden Gattung des Handels. Ferner ist ein Theil der erwerbenden Kunst die ringende; diese ist Wettstreit oder Kampf, als solcher Gefecht oder Streit (in Worten), und dieser Rechtsstreit oder Widerspruch (wenn ihn einzelne in kurzen Fragen und Antworten führen); der Widerspruch, der sich auf den Verkehr im Handel und Wandel bezieht, hat keinen besonderen Namen, der kunstmäfsige Widerspruch aber über das an sich Gerechte und Ungerechte u. a. heifst Wortstreit; dieser ist dem Vermögen nachtheilig oder zuträglich; jenes als sogenannte Geschwätzigkeit, die aus Lust an solchen Untersuchungen ihr eignes Wohl vernachlässigt, und den Zuhörern durch ihr beständiges Reden Ueberdrufs macht, dieses aber als sophistischer Wortstreit, der durch Unterredung mit Einzelnen Geld gewinnt. So ist der Sophist ein gar veränderliches Thier, das man nicht mit Einer Hand fangen kann (226. A.). — Es giebt eine Scheidungskunst, zu der die gemeinen Verrichtungen des Durchseihens, Durchsiebens und Schwingens, so wie des Krämpelns, Spinnens, Webens u. a. gehören; hier wird das Schlechte vom Besseren oder das Gleiche vom Gleichen geschieden; die letztere Scheidung hat keinen Namen, die des Schlechten vom Guten aber und die Entfernung des ersteren heifst Reinigung; diese ist Reinigung des Körpers (Gymnastik, Arzneikunde u. a.), oder der Seele. Körper und Seele haben ein doppeltes Gebrechen; der Körper Krankheit und Häfslichkeit (daher Arzneikunde und Gymnastik), die Seele innere Bösartigkeit, d. i. Krankheit und Aufruhr (da-

hin gehören Ausgelassenheit, Ungerechtigkeit, Feigheit u. a.), und Häfslichkeit oder unordentliches und ungeregeltes Wesen, das die nach Wahrheit strebende Seele vom Ziele abführt und zu Unverstand und Unwissenheit hinleitet; von jenem Gebrechen reinigt die züchtigende Rechtspflege (der Arzneikunde entsprechend), von diesem die belehrende Kunst (der die Gymnastik entspricht) *). Die Unwissenheit der Seele ist Unkunde oder mit Einbildung versehene Dummheit. Die vom Eigendünkel befreiende Belehrung heifst Unterricht; und dieser ist theils Ermahnung, theils Ueberführung; letztere ist es eigentlich, die den, der sich weise dünkt, von dieser Einbildung befreit, seine Seele von allem, was der wissenschaftlichen Bildung hinderlich seyn kann, reinigt und für wahrhafte Erkenntnifs empfänglich macht. Der Sophist ist also 1) ein nach Lohn strebender Fanger reicher Jünglinge, 2) ein mit Kenntnissen der Seele Handelnder, 3) ein mit diesen Kenntnissen Hökernder, 4) ein Eigenhändler, 5) ein Wortstreiter, und 6) ein Reiniger von Meinungen, die der Wissenschaft hinderlich sind. So zeigt sich der Sophist als ein verschiedenartiges Wesen, das, vieler Dinge kundig, doch nur nach Einer Kunst bezeichnet wird; woraus erhellt, dafs sein Begriff, in welchem sich das Verschiedenartige vereinigen mufs, noch nicht aufgefunden ist. Unter den früheren Bestimmungen wollen wir die näher betrachten, welche sein Wesen am besten aufzuklären scheint, dafs er nehmlich ein Künstler im Widersprechen sey. Als solcher wird er auch ein Lehrer seyn müssen, folglich andere zu Widersprechern und Zweiflern bilden **). Wer nun in allen Künsten widersprechen

*) S. Gorg. 464. B.

**) Anspielung auf die *ἀντιλογίαι* des Protagoras (*Diog. Laert.* IX, 55.)? In dieser Schrift scheint sich Protagoras von der

kann, muſs doch wohl aller Künste kundig seyn, demnach alles wissen (233. A. B.), wenigstens aller Künste kundig zu seyn scheinen; sonst würde ja niemand für so vieles Geld seinen Unterricht suchen; nun ist es unmöglich, daſs ein Mensch alles wisse; folglich scheint der Widersprecher allweise, ohne es zu seyn. Der Sophist hat demnach eine bloſs scheinbare Weisheit. Der Schein wird erzeugt durch Nachahmung des Wirklichen; also gehört die Scheinweisheit zur Nachahmung, der reichhaltigsten Gattung des Scherzes, die den Unverständigen täuscht, daſs er den Schein für Wahrheit hält. Der Sophist erscheint demnach als ein Nachahmer des Wirklichen und zauberischer Heuchler des Wahren (235. A.). Die nachahmende Kunst stellt Ebenbilder oder Scheinbilder dar, ist also ebenbildnerische und scheinbildnerische; letztere stellt etwas dar, was zu seyn scheint und nicht ist; wir müssen folglich annehmen, daſs das Nichtseyende seyn könne; denn sonst wäre das Lügenhafte nicht möglich (227. A.). Doch streitet dieses mit der Annahme der Eleatiker, daſs nur das Seyn seyn könne. Das Nichtseyende kann nehmlich weder als Seyendes, noch als Etwas bezeichnet und ausgesprochen werden; das Etwas deutet ein Bestimmtes, Einzelnes und Wirkliches an; also sagt derjenige, der nicht etwas sagt, gar nichts, und da man nur reden kann, insofern man etwas sagt, so muſs man behaupten, daſs, wer nichts sagt, auch nicht einmal sage oder rede (s. Parmenid. 142. A. 161. A.). Wollen wir dieses genauer untersuchen. — Dem Seyenden kann ein anderes Seyn zukommen, dem Nichtseyenden aber nicht; also kann ihm auch nicht die Zahl zukommen, weder die vielfache noch die einfache, und doch sagen wir nicht-

Ringkunst hergenommener Beispiele bedient zu haben; s. *Heindorf* z. Sophist. S. 329.

seyende in der vielfachen Zahl und nichtseyendes in der einfachen. Derjenige ferner, der vom Nichtseyenden redet und seine Nichtheit zu beweisen sucht, widerspricht sich selbst, indem er von ihm redet als einem Etwas, da es doch nicht ausgesprochen werden kann, und behauptet, es sey unaussprechbar und unbegreiflich, also ihm ein Seyn beilegt. Wenn also dem Nichtseyenden weder das Seyn, noch die vielfache oder einfache Zahl zukömmt, so läſst es sich durchaus nicht aussprechen. Der Sophist, als Scheinbildner, wäre sonach dahin entschlüpft, wo wir ihn nicht aufzufinden vermöchten; doch, verfolgen wir ihn (239. B.). Der Sophist ist Scheinbildner; wir fragen daher zuerst, was ist das Scheinbild? Es ist das einem wirklichen Dinge ähnlich gemachte Gleichniſs. Das Wirkliche (Urbild) ist als solches wahrhaft seyend, und das ihm Aehnliche ist als Gleichniſs des Wirklichen; da es aber nicht das Wirkliche, d. h., das wahrhaft Seyende ist, so ist es nichtseyend: es ist und ist auch nicht; folglich kömmt ihm nicht das wahrhafte Nichtseyn zu, sondern das Seyn ist in ihm mit dem Nichtseyn verbunden (240. B.). Sonach zwingt uns der Sophist, ein Seyn des Nichtseyns anzunehmen. Als Scheinbildner täuscht uns der Sophist, d. h., er macht, daſs wir uns etwas falsches oder nicht wirkliches vorstellen als wirklich oder seyend, oder etwas wahrhaft seyendes als nicht seyend. Die falsche Rede also giebt das Seyende für nicht seyend und das Nichtseyende für seyend aus. Dies widerspricht aber der früheren Behauptung, daſs das Nichtseyende unaussprechbar, undenkbar und unbegreiflich sey, und der Sophist wird uns, um uns zu widerlegen, den Einwurf machen, daſs wir mit dem undenkbaren und unaussprechbaren Nichtseyn das Seyn verknüpfen. Um uns zu vertheidigen, müssen wir des Parmenides Satz, daſs nur das Seyn sey, prüfen und zu beweisen su-

chen, dafs auch das Nichtseyn in gewisser Hinsicht ist, und eben so das Seyn in gewisser Hinsicht nicht ist. Ueberhaupt sind die älteren Philosophen nicht ganz genau und bestimmt verfahren, und haben nur so leichthin ihre Grundsätze aufgestellt; denn einige nehmen an, dafs das Seyn dreifach sey *), andere, dafs es doppelt sey **); die Eleatiker erkennen nur Ein Seyn an; wieder andere verbinden die Einheit mit der Vielheit, und zwar strenger, so dafs sie den Gegensatz oder die Vielheit mit der Einheit zugleich setzen (wie Herakleitos), oder einen Wechsel beider annehmen (wie Empedokles). Alle aber scheinen sich um die Beweisführung und genauere Erklärung der Behauptungen nicht bekümmert zu haben. Betrachten wir zuerst das Seyn. — Wenn ein doppeltes (ein warmes und kaltes Princip) gesetzt wird, was ist dann das Seyn? Ist es ein von den beiden Elementen verschiedenes und drittes aufser ihnen, so müssen wir drei Wesenheiten, und nicht zwei, annehmen; soll nur das eine von beiden als seyend gesetzt werden, so kömmt nicht mehr beiden das gleiche Seyn zu, und das Princip ist nur ein einziges; kömmt aber beiden das Seyn zu, so sind sie nicht mehr Zwei, sondern Eins. Fragen wir die, welche nur Eins annehmen, was sie unter dem Seyn verstehen (244. B.). Sie sagen, es sey nur Eins. Was ist nun das Seyn? Ist

*) Ein Grundwesen und zwei Kräfte, die vereinigende oder verdichtende und die trennende oder scheidende: die ionischen Naturphilosophen, wie Anaximandros, s. *Tennemann's* Gesch. d. Philos. B. I. S. 69. 70. Schon Hesiodos nahm den Eros an, s. *Aristot.* Metaph. I, 4. de coel. III, 1.

**) Archelaos, s. *Heindorf* S. 365. *Tennemann* Th. I. S. 343. Dieses war die gewöhnliche Ansicht der materialistischen und dualistischen Naturphilosophen. Vergl. *Isokrates* π. τ. ἀντιδ. S. 118. Orelli.

das Eins und das Seyn dasselbe, so haben wir zwei Namen (Eins und Seyendes), da alles doch Eins seyn soll; überhaupt könnte der Name nichts seyn, wenn alles Eins seyn sollte; denn wäre er etwas, so müfste er von der Sache (von dem Bezeichneten) verschieden seyn, also würde sich durch ihn die Einheit in Zweiheit verwandeln; ist aber der Name Eins mit dem Bezeichneten, so fliefst er mit ihm so zusammen, dafs er nicht mehr Name desselben (also etwas von ihm verschiedenes) ist, und sollte er noch Name von etwas seyn, so könnte er nur Name vom Namen seyn und von nichts anderem *); eben so wäre das Eins nur Eins von sich selbst (es stünde nur in Beziehung auf sich selbst), nicht aber Eins vom Namen (es stünde in keiner Beziehung auf den Namen **)) (244. C.). Die Eleatiker werden ferner sagen, dafs das Ganze und das Eins dasselbe seyen; das Ganze hat Mitte und Gränzen (nach des Parmenides Darstellung selbst), also besteht es aus Theilen; nun kann zwar das Ganze in Beziehung auf seine Theile und durch diese eine Einheit seyn (Einheit als Prädikat oder Accidenz), aber was wahrhaft und an sich Eins ist (Subjekt), mufs theillos seyn. Wie soll nun das Seyende Eins und Ganzes seyn? Sollen wir dem Seyn die Einheit als Eigenschaft (πάθος) zuschreiben, oder leugnen, dafs es ein Ganzes ist? Beides ist schwierig; denn kömmt dem Seyenden das Eins als Eigenschaft zu, so ist es Seyendes und Einheit, folglich Mehrheit und nicht Einheit; ist aber umgekehrt das Seyn nicht Ganzes und doch das Ganze für sich bestehend, so ist es, da das Ganze aufser ihm liegt, in sich selbst mangelhaft

*) *Heindorf* S. 374 ff. und *Schleiermacher* S. 490. haben, wie mich dünkt, die Stelle misverstanden.

**) Der Genitiv zeigt die Abhängigkeit, Beziehung u. s. w. an, und ohne Zweifel mufs *οὐ τοῦ ὀνόματος* gelesen werden.

(kein Ganzes): es fehlt ihm das selbst, was es seyn soll, das Seyn, ist folglich nicht seyend; und zugleich wäre, wenn das Seyn und das Ganze getrennt wären, das All mehr als Eins (nehmlich Ganzes und Seyendes), die Einheit also aufgehoben; eben so würde das Seyn, wenn das Ganze überhaupt nicht wäre, als in sich mangelhaftes aufgehoben, so dafs es nicht nur nicht seyn, sondern auch nicht geworden seyn könnte; denn alles Gewordene ist ein Ganzes; also könnte, wenn das Ganze nicht wäre, weder ein Seyn noch ein wirkliches Werden statt finden; auch würde keine Gröfse denkbar seyn, wenn das Ganze nicht wäre; denn jede Gröfse, wie sie auch immer sey, kann nur als Ganzes gedacht werden. So grofse Schwierigkeiten stehen der Annahme, dafs das Seyende Zwei oder nur Eins sey, entgegen (245. D.). Dieses erhellt auch aus den Behauptungen derjenigen Philosophen, welche sich über das Seyn, ob es vielfach oder einfach sey, nicht bestimmt erklären. Einige halten nehmlich blofs das Körperliche und Berührbare für wirklich *), und verlachen die, welche ein Unkörperliches annehmen; andere halten denkbare und unkörperliche Ideen für das Seyende und schreiben dem Körperlichen kein Seyn, sondern nur Bewegung zu **). Diejenigen, welche blofs das Körperliche als wirklich annehmen, müssen doch das Lebendige für einen beseelten Körper, also die Seele für etwas wirkliches halten, so wie alles, was ihr eigenthümlich ist und ihre Verschiedenheiten ausmacht, die Gerechtigkeit, Weisheit u. s. f.; nun ist aber die Seele und alles ihr eigenthümliche unsichtbar; also müssen sie doch etwas unkörperliches

*) Die Atomistiker Leukippos und Demokritos und die Materialisten überhaupt, s. Theaet. 155. E.

**) Die ersten Megariker, welche den Empirismus bekämpften; s. *Tennemann's* Gesch. d. Philos. S. 138. Th. II.

als wirkliches anerkennen; wenn sie ferner Seele und Körper als wirklich setzen, so müssen sie etwas beiden gemeinschaftliches als wirklich annehmen; und dieses könnte nichts anderes seyn, als das Vermögen zu wirken oder zu leiden (247. E.). Die Freunde der Ideen nehmen das Seyn und Werden als getrennt von einander an: durch die sinnliche Wahrnehmung und Empfindung des Körpers stehen wir in Gemeinschaft mit dem Werden, durch das Denken der Seele aber mit dem Seyn, dem Unveränderlichen, wahrhaft Wirklichen; dieses Gemeinschaft Haben ist aber doch wohl ein gegenseitiges Thun oder Leiden, also ein Vermögen. Die Idealisten ertheilen nur dem Werden das Vermögen zu wirken und zu leiden, dem Seyn aber sprechen sie es ab; wie kann es aber dann erkannt werden? Denn das Erkennen ist doch eine Thätigkeit, das Erkanntwerden aber eine Leidenheit; also mufs das Seyn, wenn es erkannt wird, durch das Erkennen selbst in Bewegung gesetzt werden (κινεῖσθαι), und eben so mufs es als bewegt gedacht werden, wenn es als beseeltes, vernünftiges und lebendiges Seyn aufgefafst wird; denn das beharrliche, unbewegliche Seyn wäre leblos und unvernünftig, weil mit der Vernunft zugleich Leben gesetzt ist, und zwar beide in der Seele. Also müfsten wir dem Seyn die Seele absprechen, und es uns doch als lebendig und vernünftig denken, oder ihm Leben, Seele und Vernunft zuschreiben, und es dennoch als unbeweglich, obgleich belebt, denken, was ungereimt ist. So wenig aber Vernunft denkbar ist, wenn alles unbeweglich ist (denn das Denken ist Thätigkeit, also selbst Bewegung), so wenig ist umgekehrt auch Vernunft möglich, wenn alles sich bewegt und nirgends Ruhe und Beharrlichkeit statt findet (denn die Erkenntnifs setzt doch voraus, dafs der Gegenstand, der erkannt wird, so lange als derselbe beharrt, als er erkannt

wird, s. Theaet.). Wenn man also Vernunft und Wissenschaft nicht aufheben will (und welcher Philosoph wird dieses wollen?), so lange kann man weder das beharrliche Seyn noch die Bewegung als einzige Wesenheit annehmen, sondern beides muſs man dem Wirklichen zuschreiben (249. D.). Die Annahme aber dieser zwei Wesenheiten hat dieselben Schwierigkeiten, wie die des Warmen und Kalten. Denn Bewegung und Ruhe sind sich ganz entgegengesetzt und jedem von beiden kömmt doch auf gleiche Weise das Seyn zu; dieses aber ist von der Ruhe und Bewegung verschieden; denn mit dem Seyn ist weder die Ruhe des einen noch die Bewegung des andern gesetzt (wenn ich von dem einen sage, daſs es ist, so heiſst dieses nicht, es bewegt sich oder es ist ruhig); also wäre das Seyn ein drittes von beiden verschiedenes, in welchem aber, als dem ihnen gemeinschaftlichen, beide zusammengefaſst würden; sonach verwandelte sich die Zweiheit der Elemente in Dreiheit und zugleich in Einheit. Das Seyende selbst, als von beiden verschieden, wird für sich selbst weder ruhen noch sich bewegen; und wie sollte gleichwohl das, was sich nicht bewegt, nicht ruhen, und was nicht ruht, sich nicht bewegen? Also kann das Seyn auch nicht als ein solches gedacht werhen, das weder ruhig noch bewegt wäre. Die Frage, was das Seyn sey, hat demnach nicht geringere Schwierigkeiten, als die vom Nichtseyenden (250. E.). — Betrachten wir es so: das Eine kann auch vieles seyn, wie wir z. B. einem und demselben Menschen viele Namen und Eigenschaften zuschreiben *). Sollen wir nun annehmen, daſs eine gegenseitige Vermischung und Gemeinschaft der Dinge statt finde, oder daſs nur einiges mit einigem sich vermische, oder daſs jedes für sich sey und mit nichts sich vermische?

*) Vergl. Parmen. 129. C. Phileb. 14. C. D. E.

Ist nichts mit dem anderen vermischbar, so wird weder die Ruhe noch die Bewegung am Seyn Theil nehmen, also weder das eine noch das andere seyn; und hiermit würde die Behauptung sowohl der Eleatiker, als der Dualisten und Idealisten umgestofsen; denn die ersten verknüpfen das Seyn mit der Ruhe, die zweiten mit der Bewegung, und die letzten mit den unveränderlichen Ideen. Eben so wird die Annahme derer, die bald eine Vereinigung, bald eine Trennung des Ganzen (sey es in Ein Element, wie Herakleitos in das Feuer, oder in letzte Bestandtheile, Atome des Empedokles) setzen, falsch seyn, wenn es keine Vermischung giebt. Die, welche keine Gemeinschaft dulden wollen, widerlegen sich aber selbst; denn sie können doch nicht umhin, vom Seyn, vom Verschiedenen, vom An sich u. a. zu reden und diese in der Rede zu verknüpfen (also beweisen sie selbst, dafs es unmöglich ist, die Dinge ohne Gemeinschaft und Verknüpfung zu denken und von ihnen zu reden). Ist umgekehrt alles gegenseitig vermischt, so mufs die Bewegung zugleich Ruhe und die Ruhe zugleich Bewegung seyn. Folglich bleibt nur die dritte Annahme übrig, dafs einiges mit einigem sich vermischt, so wie einige Buchstaben mit einander vereinbar sind, andere aber nicht. Es ist nun Sache der Wissenschaft zu bestimmen und zu erkennen, welche Dinge mit einander vereinbar sind, so wie die Sprachkunde die Vereinbarkeit der Buchstaben und Laute und die Musik die der Töne erkennt. Dieselbe Vereinbarkeit und Trennbarkeit wird auch in den allgemeinen Begriffen statt finden; also auch hier bedarf es der Wissenschaft, um zu zeigen, welche Begriffe mit einander vereinbar sind und ob diese Gemeinschaft durchaus statt finde, welche dagegen verschieden und getrennt sind, und ob diese Trennung eine durchgängige sey. Diese Wissenschaft ist die D i a l e k t i k und, der sie übt, der

Dialektiker, der wahre Philosoph. Das Verhältnifs der Begriffe zu einander ist 1) durchgängige Gemeinschaft, 2) theilweise Gemeinschaft und 3) Trennung. Einen Begriff finden wir als den gemeinsamen in dem Vielfachen und Zerstreuten, so dafs das Vielfache durch diesen Einen von aufsen verbunden wird; oder wir finden einen Begriff, wenn wir die ganze Reihe des Vielfachen durchlaufen, nur mit einem Einzelnen verknüpft (der Begriff der Schönheit verknüpft das vielfache Schöne, das überall zerstreut ist; die Begriffe Ruhe und Bewegung werden durch den Begriff des Seyn's verbunden; der Begriff der Gröfse, Stärke u. s. w. findet sich in einer Mehrheit von Menschen nur Einem zukommend; viele Begriffe ferner sind von einander getrennt und unvereinbar, als Gut und Ungerecht, Schön und Unregelmäfsig, 254. D. E.). — Der Dialektiker ist der ächte Philosoph, der eben so schwer, als der Sophist, zu erkennen ist. Der Sophist nehmlich verhüllt sich in das Dunkel des Nichtseyns und entflieht so der Erkenntnifs; der Philosoph dagegen, dessen Geist in der Idee des Seyns lebt, ist wegen des Glanzes dieser höheren Region schwer zu erkennen, da das geistige Auge der Menge den Anblick des Göttlichen nicht zu ertragen im Stande ist. — Um das Wesen des Sophisten zu erkennen, müssen wir das Verhältnifs des Seyns und Nichtseyns erforschen. Die höchsten Begriffe sind das Seyende, die Ruhe und die Bewegung. Ruhe und Bewegung sind, als sich entgegengesetzt, nicht vereinbar, aber das Seyn ist mit beiden vereinbar; denn beide sind. Von diesen drei Begriffen nun ist jeder von den beiden andern verschieden, in Beziehung auf sich selbst aber derselbige. Zu jenen Begriffen kommen folglich noch die der Einerleiheit und der Verschiedenheit hinzu, die von den Begriffen der Bewegung und der Ruhe verschieden sind; denn das Ver-

schiedene und das Gleiche sind das, was jenen beiden gemeinschaftlich zugeschrieben wird; folglich kann keines von ihnen das eine oder das andere seyn; wenn z. B. der Ruhe und der Bewegung die Einerleiheit zukömmt, so kann die Einerleiheit nicht die Bewegung seyn; denn sonst müfste sich auch die Ruhe, der ebenfalls die Einerleiheit zugeschrieben wird, in ihr Gegentheil, die Bewegung, verwandeln. Auch das Seyn und die Einerleiheit können nicht dasselbe seyn; denn das Seyn kömmt der Bewegung wie der Ruhe zu; also würden beide, wenn Seyn und Einerleiheit Eins wären, in Eins zusammenfliefsen. Sonach beweist sich die Einerleiheit als ein von der Bewegung, der Ruhe und dem Seyn verschiedener Begriff; sie ist folglich der vierte Begriff. Die Verschiedenheit ist ebenfalls mit dem Seyn nicht dasselbige; denn das Verschiedene ist solches immer nur in Beziehung auf ein anderes, das Seyn aber ist theils für und an sich selbst, theils in Beziehung auf ein anderes; wären daher das Verschiedene und das Seyn Eins, so müfste es auch Verschiedenes geben, das nicht in Beziehung auf ein anderes, sondern an sich verschieden wäre. Also müssen wir die Verschiedenheit als den fünften Begriff aufstellen, und zwar als denjenigen, der durch die anderen alle hindurchgeht; denn jedes ist vom anderen nicht durch sich selbst verschieden (durch und an sich selbst ist es das sich selbst Gleiche), sondern dadurch, dafs es an der Idee der Verschiedenheit (der Beziehung auf ein anderes, der Relativität) Theil nimmt. Die Bewegung also ist dadurch, dafs sie am Seyn Theil hat; sie ist verschieden von der Ruhe und verschieden von der Einerleiheit; denn sie ist nicht die Einerleiheit selbst; zugleich aber ist sie dasselbige (für sich nehmlich betrachtet); also ist sie dasselbige und auch nicht dasselbige. Eben so würde die Bewegung, wenn ihr in irgend einer Beziehung die Ruhe zukäme, als

ruhige zu benennen seyn. Die Bewegung ist ferner verschieden vom Verschiedenen (denn sie ist das Verschiedene nicht selbst), und auch nicht verschieden von ihm, da ihr die Verschiedenheit in Beziehung auf die Ruhe und die Einerleiheit zukömmt. Auch ist sie verschieden vom Seyn (denn sie ist das Seyn nicht selbst, sonst müſste sie zugleich Ruhe seyn), und doch nimmt sie wieder am Seyn Theil; also ist sie nicht seyend und seyend zugleich. Das Nichtseyn findet sich demnach in der Bewegung und in allem; denn jedes ist durch den Begriff der Verschiedenheit vom Seyn verschieden, also nicht seyend, und zugleich durch die Theilnahme am Seyn seyend. Auch das Seyn ist von den übrigen verschieden (denn die übrigen Dinge sind nicht das Seyn selbst); so vielfach also das übrige ist, so vielfach ist das Seyn es selbst nicht. Das Nichtseyn bezeichnet nur die Verschiedenheit vom Seyn, nicht den Gegensatz des Seyns (257. B.), so wie n i c h t g r o ſ s nicht immer den Gegensatz (klein) andeutet, sondern auch die Gleichheit; und das vorgesetzte n i c h t bezeichnet die Verschiedenheit vom Gegenstande, den das darauf folgende Wort benennt. So wie nehmlich die Wissenschaft an sich Eine ist, in Beziehung auf ihre verschiedenen Gegenstände aber vielfache Namen hat, eben so zertheilt sich die eine Idee der Verschiedenheit in vielfache Verschiedenheiten, von denen jede aus der Entgegensetzung eines Seyns zu einem andern entspringt, also aus einem doppelten Seyn hervorgeht; denn wenn das eine als vom andern verschieden gesetzt wird, so wird ein Seyn dem andern entgegengesetzt, und diese Verschiedenheit wird durch die Verneinung ausgedrückt. So ist das nicht Schöne (ein Seyn) vom Schönen (einem anderen Seyn) verschieden; also i s t das nicht Schöne eben so gut, als das Schöne, da der Verschiedenheit das Seyn nicht abgesprochen werden kann; eben so muſs auch die

Entgegensetzung des Verschiedenen und des Seyns nicht weniger, als das Seyn selbst, seyn, da sich nicht das Gegentheil vom Seyn, sondern nur die Verschiedenheit von ihm anzeigt; diese Entgegensetzung des Verschiedenen und des Seyns ist aber das Nichtseyn; also ist das Nichtseyn eben so gut, als das Seyn, und hat, wie alles andere, sein eigenthümliches Wesen (258. C.). — Parmenides nahm nicht nur das Nichtseyn nicht an, sondern rieth auch von der Erforschung desselben ab; wir aber haben nicht nur bewiesen, dafs es ist, sondern auch gezeigt, unter welchem Begriffe es steht, nehmlich unter dem der Verschiedenheit. Das Nichtseyn ist also, da alles am Seyn Theil hat, selbst ein Seyn, aber nicht dasjenige selbst, woran es Theil hat, also von ihm verschieden, d. h., nicht seyend; eben so ist das Seyn, als verschieden von allem übrigen, alles dieses nicht, folglich auf unzählbare Weise nicht seyend. — Mit solchen Entgegensetzungen nur ein zweckloses Spiel zu treiben, und das Gleiche als Verschiedenes, das Verschiedene als Gleiches, das Grofse als Kleines, das Aehnliche als Unähnliches u. s. w. darzustellen, ohne ihr bestimmtes Verhältnifs und den Grund der Gleichheit und Verschiedenheit anzugeben, ist einfältig und unter der Würde des Philosophen (259. C. D.); das Verfahren, die Dinge von einander zu trennen und nur die Gegensätze aufzusuchen, hebt selbst alles Reden auf; denn die Rede entsteht nur durch die gegenseitige Verknüpfung der Begriffe, und mit der Rede würden wir zugleich der Philosophie verlustig seyn; denn giebt es keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriffe, so kann auch keine Rede statt finden, und ist die Rede nichts, so können wir auch von nichts etwas aussagen (260. A.).— Das Nichtseyn ist ein eigenes, durch alles Seyende hindurchgehendes Wesen; ist dieses nun mit der Vorstellung und Rede unvereinbar, so ist alles wahr; ver-

knüpft es sich aber mit ihnen, so entsteht die falsche und lügenhafte Vorstellung und Rede; denn das Nichtseyende sich Vorstellen und Sagen ist Lügen im Gedanken und in der Rede. Giebt es nun eine Lüge, so giebt es auch Täuschung und Betrug; und giebt es diese, so ist alles mit Schattenbildern und trüglichem Schein erfüllt. — Hierein ist der Sophist entschlüpft, welcher das Nichtseyn leugnet und behauptet, dafs man es weder denken noch aussprechen könne; denn das Nichtseyende könne am Seyn gar keinen Antheil haben; und wenn er auch eingestehen würde, dafs das Nichtseyn am Seyn Antheil habe, also s e y, so wird er doch das Nichtseyn (die Lüge und Falschheit) in Beziehung auf die Scheinbildnerei, die Vorstellung und die Rede leugnen, da er keine falsche Vorstellung und Rede anerkennen will, und das Falsche nur durch Theilnahme am Nichtseyn als solchem denkbar ist. Um daher zu sehen, ob wir den Sophisten in der Gattung des Lügenhaften finden, wollen wir die Rede, die Vorstellung und die Scheinbildnerei in Erwägung ziehen (261. A.). — Betrachten wir zuerst die Worte. Die Worte, die nach einander ausgesprochen werden und eine Bedeutung haben, stimmen zusammen, sind folglich vereinbar, die in der Zusammenfügung nichts bedeuten, sind nicht vereinbar. Die Worte selbst sind theils Zeitwörter, welche Handlungen anzeigen, theils Nennwörter, welche das anzeigen, was die Handlungen verrichtet. Beide müssen daher in der Rede verbunden seyn; denn Zeit- oder Nennwörter allein, die nach einander ausgesprochen werden, bilden noch keine Rede; das Nennwort für sich sagt nichts von dem Gegenstande aus, ob er etwas thut oder nicht, ob er ist oder nicht; eben so wenig das blofse Zeitwort, wie s c h l ä f t, g e h t, u. s. f.; nur beide verbunden, wie d e r M e n s c h l e r n t, bilden eine Rede, d. i., eine bestimmte Aussage über einen Gegenstand. Die Rede

mufs immer einen Gegenstand haben, auf den sie sich bezieht, und etwas wahres oder falsches über ihn aussagen. Die wahre sagt vom Gegenstande das Seyende, die falsche etwas vom Seyn verschiedenes, also etwas nicht seyendes (wie Theaetetos fliegt); da sie sich aber ebenfalls auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, und aus einem Nenn- und Zeitworte zusammengesetzt ist, so ist sie eben so, wie die wahre Rede, wirkliche Rede. Der Gedanke ist nichts anderes, als die innere Rede des Geistes, die ohne Stimme vor sich geht, und die Rede ist der Ausflufs des Gedankens durch den Mund vermittelst der Stimme. Die Rede ist Bejahung oder Verneinung; dasselbe, wenn es in der Seele im Denken geschieht, nennen wir Urtheil, und wenn die Seele etwas bejaht oder verneint, nicht für sich selbst, sondern einer Wahrnehmung zu Folge, so nennen wir es Vorstellung. Der Gedanke ist also innere Rede, das Urtheil das Erzeugnifs des Denkens, und die Vorstellung die Verbindung des Urtheils und der Wahrnehmung *); also sind Gedanke, Urtheil und Vorstellung mit der Rede verwandt, und wenn es wahre und falsche Reden giebt, so wird es auch wahre und falsche Gedanken, Urtheile und Vorstellungen geben. Da nun gezeigt ist, dafs es falsche Reden und Vorstellungen giebt, was der Sophist leugnet, so wird es wohl auch trügerische Nachahmungen des Seyenden geben, so wie wir schon oben die ebenbildnerische und die scheinbildnerische Nachahmung unterschieden haben. — Wir wollen auf die frühere Darstellung der Künste zurückgehen, die Nachahmung an die hervorbringende Kunst (ποιητική) anknüpfend (denn die Nachahmung ist das Hervorbringen von Bildern). Die her-

*) δόξα ist Urtheil, nicht Vorstellung, und φαντασία Vorstellung, nicht Erscheinung, wie es Schleiermacher übersetzt S. 230.

vorbringende Kunst ist theils schöpferische (die göttliche, die das Nichtseyn in das Seyn hervorruft), theils nachahmende (die menschliche, zu welcher alles gehört, was der Mensch durch Nachbildung hervorbringt); jede von beiden, die göttliche wie die menschliche Nachahmung, ist entweder ursprünglich bildende oder nachbildende; so sind Feuer, Wasser, Thiere u. a. eigne Hervorbringungen des göttlichen Bildners, die Erscheinungen dagegen im Traume, die Schattenbilder, Wiederscheine u. dgl. nur Scheinbilder; im Gebiete der menschlichen Kunst ist das Haus z. B. eigne Hervorbringung des Menschen durch die Baukunst, das Bild eines Hauses aber nur Nachbild und gleichsam ein Traumbild für die Wachenden; das erste ist ein Wirkliches, das zweite ein Gleichniſs des Wirklichen, ein Scheinbild. Die Scheinbildnerei geschieht durch fremde Hülfsmittel und Werkzeuge, oder durch den Bildner selbst (wenn er z. B. die Stimme oder die Gestalt eines andern durch seine eigne Stimme und Gestalt nachbildet); letzteres ist die eigentliche Nachahmung. Wer etwas nachahmt, kennt entweder das, was er nachahmt (wie derjenige, der die Stimme eines andern nachahmt, diese kennen muſs), oder er kennt es nicht, hält aber das, was er sich vorstellt, für das wahre und sucht sich durch seine Worte und Handlungen den Schein zu geben, als habe er es selbst in sich (wie es die Tugendheuchler machen). Die erste wollen wir die kundige Nachahmung nennen, die zweite die einbilderische Nachahmung, weil sie auf der Einbildung beruht. Da nun der Sophist nicht zur Gattung der Kundigen gehört, wohl aber zu der der Nachahmer, so müssen wir die einbilderische Nachahmung betrachten. Der Einbilderische glaubt entweder aus Einfalt das zu wissen, was er sich einbildet, oder er weis es nicht und sucht seine Unwissenheit durch künstliche Wendungen der Rede zu verbergen,

d. h., er ist einfältig oder heuchlerisch (εἰρωνικός, simulator und dissimulator). Der heuchlerische Nachahmer sucht entweder das Volk durch lange Reden zu täuschen, oder die, mit denen er sich in das kürzere Gespräch einläfst, dahin zu bringen, dafs sie sich selbst widersprechen; er ist also entweder Volksredner oder Sophist (heuchlerischer Nachahmer des Weisen). —

Was Platon im Theaetetos wohl berührt (183. C. 184. A.), aber nicht näher erörtert hat, weil er sich dort vorzugsweise mit dem Dualismus beschäftigte, um zu zeigen, dafs im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmungen und Erscheinungen kein Wissen als solches statt finden könne, dieses führt er im Sophisten (nach der Angabe des Platon ist dieses Gespräch einen Tag nach dem Theaetetos gehalten worden, s. Sophist. 258. A.) aus; hier nehmlich wird die dem herakliteischen Dualismus entgegengesetzte eleatische Behauptung vom Seyn, als der einzigen und unbedingten Wesenheit, geprüft und gezeigt, dafs diese eben so wenig, als jene herakliteische, genügen könne, weil sie sich, consequent durchgeführt, selbst widerspreche; denn sie führt auf eine leere, nichtige und todte Einheit zurück, von der als solcher nicht einmal gesprochen werden kann, da sie doch benannt werden müfste, und der Name oder die Benennung, wenn sie eine wirkliche seyn soll, schon eine Zweiheit setzen würde, da sie mit dem Gegenstande nicht in Eins zusammenfallen kann. Der Dualismus hebt, da er alles als beweglich und veränderlich setzt, das Bestehen der Dinge und zugleich die Erkenntnifs auf; eben so der Eleatismus, der das Seyn als ein ruhiges, unveränderliches und schlechthin einfaches setzt. Das Leben kann, wie die Erkenntnifs, nur in der Durchdringung der Ruhe und der Bewegung statt finden; also ist das Leben Einheit (Ruhe) und Vielheit (Bewegung oder Veränderung) zugleich, an sich aber weder das eine noch das

andere. Der herakliteische Dualismus und der Eleatismus erscheinen einseitig, weil jede dieser beiden Grundformen der hellenischen Philosophie nur Ein Moment des Lebens oder Seyns auffaſst, das andere willkührlich aufhebend. So beweist sich der Platonismus als die lebendige Einheit oder die verklärte Harmonie der gesammten hellenischen Philosophie, deren verschiedene Elemente sich eben auf jene beiden Grundformen zurückführen lassen; denn die ionische Philosophie, die von der sinnlichen Anschauung des Universums ausgieng, gestaltete sich durch die späteren Herakliteer zum systematischen Dualismus (und allem Materialismus liegt der Dualismus zum Grunde), die pythagoreische Philosophie aber, die von ideellen Principien ausgieng, vollendete sich in der eleatischen Spekulation, wo sie zur höchsten Idee der unbedingten Einheit aufstieg. Nach dem herakliteischen Dualismus würde sich alles in veränderlichen Schein und Täuschung auflösen, nirgends ein an und für sich selbst Wahrhaftes und Beharrliches bestehen; nach dem Eleatismus hingegen würde alles in die leere Ruhe der bewegungs- und erkenntniſslosen Einheit versinken; dort tritt das wesenlose Leben hervor, hier die leblose Wesenheit; nach jenem wäre das Leben bloſse Peripherie ohne Centrum, nach dem Eleatismus bloſses Centrum ohne Peripherie, da doch beide, Centrum und Peripherie, verbunden gedacht werden müssen, und das eine ohne das andere so wenig gesetzt werden kann, daſs vielmehr mit dem Begriffe des einen unmittelbar der des anderen gegeben ist. Also ist das Leben ein sich selbst bildender, aus sich selbst (seiner ewigen, unveränderlichen Einheit) in seine verschiedenen Momente (seine peripherischen Ausstrahlungen) sich entfaltender Kreis, in welchem die Einheit und der Gegensatz (das Seyn und das Nichtseyn oder die Verschiedenheit: Differenz) auf unzertrennliche Weise

stets verbunden sind, wie schon der alte Herakleitos behauptet hatte *).

Bewundernswürdig ist die Tiefe der Platonischen Spekulation und die Scharfsinnigkeit, mit welcher er hier die früheren spekulativen Systeme prüft und ihre Einseitigkeit entwickelt; aber auffallend zugleich die Art, wie er diese aus der geheimsten Tiefe der Spekulation geschöpften Ideen darstellt und einkleidet; denn auch hier, wo er sich mit den höchsten Ideen der Philosophie beschäftigt, ist die Aufsenseite seiner Darstellung nicht blofs ironisch, sondern wahrhaft komisch und satyrisch; und diese satyrische Ironie zeigt sich nicht nur in der spitzfindigen Eintheilung der Künste und in dem Aufsuchen des Sophisten, sondern sie geht durch das ganze Gespräch hindurch und spiegelt sich auch im Aeufsern des Vortrags ab, der, den abstractesten Gegenstand behandelnd, doch ganz bildlich und mit Sprichwörtern angefüllt ist. Das Spekulative ist auch hier, wie in den früheren Gesprächen, an etwas Faktisches angeknüpft. Es wird ein eleatischer Fremdling aufgeführt, also ein Eleatiker selbst unternimmt es, die Behauptung des Parmenides zu prufen (241. A. 242. A.) und zu widerlegen (258. C.). Wollte Platon den Parmenides aus Achtung und Ehrfurcht, die er überall für ihn an den Tag legt (ὁ μέγας, sagt er von ihm, 237. A. ὁ πατήρ 241. D. Vergl. 242. A. B. Theaet. 183. E.) durch keinen andern Philosophen widerlegen lassen? Denn wird der Eleatiker durch einen andern unbekannten Eleatiker widerlegt, so ist es so, als widerlege sich der Eleatismus bei eigner Prüfung selbst. Sokrates wirft, da Theodoros den Eleatiker als Philosophen eingeführt hatte, die Frage auf, was denn ein Philosoph sey, da die Urtheile über

*) 242. E. Sympos. 187. A. *Aristot.* de mundo c. 5. Ethic. Nicomach. VIII, 1. u. a.

die Philosophie so verschieden und sich selbst widersprechend seyen, und ob er sich vom Sophisten und Politiker unterscheide, oder ob alle drei Eins seyen. Der Eleatiker unternimmt es zu bestimmen, was ein Sophist sey u. s. w. Der Sophist wohnt im Nichtseyn und im Scheine; die Frage also, was ein Sophist sey, setzt die Beantwortung der höheren voraus, ob es ein Nichtseyn gebe, was Parmenides leugnete, und so wird von selbst die Untersuchung über das Wesen des Seyns und Nichtseyns und das Verhältniſs beider zu einander herbeigeführt. Ohne Zweifel ist das absichtlich Künstliche und Gesuchte in der Eintheilung der Künste und im Aufsuchen des gaukelnden, schwer zu ergreifenden und einzufangenden Sophisten (235. A. u. a.) Ironie und Persiflage anderer uns unbekannter Darstellungen. Das Absichtliche in der Wahl der gemeinsten Künste deutet Platon selbst an, wenn er sagt, die Untersuchung sey gleichgültig gegen den Gegenstand, und bediene sich zur Verdeutlichung eben sowohl der geringfügigsten Künste, als der vornehmsten *). Die Kunst mit dem Schwamme abzuwischen und im Bade zu reinigen, ist ihm daher bei der dialektischen Forschung, die das Verwandte und Nichtverwandte der Künste unter sich aufsucht, eben so viel werth, als die Kunst Arzneien zu bereiten, und der, welcher die Fangkunst beschreiben will, wird, wenn er sie als Feldherrnkunst bestimmt, meistens nur groſssprecherischer seyn, als der sie als Läusefang bezeichnet. Dieses gänzliche Absehen vom Inhalte bei der strengsten Beobachtung der Methode, der dialektischen Form, ist der Gipfel des dialektischen Vortrags; zugleich liegt darin die beiſsendste Ironie gegen

*) S. 227. A. Vergl. Politik. 266. D. Wem fällt nicht der Vorwurf im Gorgias ein S. 491. A., daſs Sokrates immer von Schustern, Gerbern u. s. w. rede?

die unphilosophisch Gesinnten, die, von der Schicklichkeit und dem Anstande abhängend, die nur im äuſseren Zusammenleben gültig seyn können, immer von vornehmen Dingen reden und gesuchter Ausdrücke sich bedienen; denn die Philosophie fragt nichts nach der vornehmen Convenienz und nach der Zierlichkeit der Namen, sondern nur nach wahrer und richtiger Bezeichnung und genauer Bestimmung der Begriffe (s. Politik. 285. D. ff.). Das auf den Sokrates sich Beziehende sehen wir also hier in ächt platonischem Geiste ganz allgemein betrachtet und ausgesprochen. Eben so ist Sokrates, der Ueberführende und dadurch Reinigende *), im Allgemeinen als ächter Philosoph dem trügerischen Sophisten entgegengestellt. — Von den vielen ironischen Anspielungen, mit denen der Sophistes angefüllt ist, können wir aus Mangel an Kunde nur die wenigsten verstehen; und unter diesen treten die auf den Antisthenes und dessen polemische Schriften gegen den Platon am deutlichsten hervor (S. 251. B. C. 263. A.). Eben so sind die Stellen 259. B. C. 260. A. ohne Zweifel Rechtfertigungen gegen die Angriffe anderer Sokratiker. — Vorzüglich bemerkenswerth ist das, was Platon hier, mit gröſserer spekulativer Bestimmtheit, über die Dialektik aussagt S. 253. D. (Vergl. Politik. 285. A. B.), wenn wir es mit der bekannten Stelle im Phaedros vergleichen. Das Gespräch endet, so wie es beginnt, mit homerischer Parodie.

*) Die wahrhafte und beste κάθαρσις ist die Ueberführung 230. D. Vergl. *Jamblich.* in Stob. Floril. LXXX. S. 472. *Wyttenb.* in Bibl. crit. V. III. P. IV. S. 70 ff.

3. *Politikos.*

Der Staatsmann gehört zur Klasse der Kundigen; also müssen wir die Wissenschaften und Künste durchgehen, um zu sehen, welches die Staatskunst ist. Die Kenntnisse sind theils theoretische, theils praktische (d. h., theils reine Wissenschaften, wie die Mathematik, theils angewandte, welche die Erkenntnifs ausüben und so durch die Verbindung der Kenntnifs und der Handarbeit ihre Werke hervorbringen, wie die Zimmermannskunst). Der Staatsmann, König, Gebieter und Hauswirth gehören zu Einer Kunst; denn wenn auch der Staatsmann nicht selbst herrscht, so ist er doch, insofern er dem Herrscher Rath zu ertheilen weis, ein der Staatskunst Kundiger; und die Führung eines grofsen Hauswesens ist nicht verschieden von der Regirung einer kleinen Stadt (259. B.). Nun bedarf der Herrscher zur Erlangung der Herrschaft bei weitem mehr der Einsicht und Seelenstärke, als der Hände und des Körpers überhaupt; also gehört die Staatskunst mehr zur Wissenschaft, als zur ausübenden Kunst. Die Wissenschaft und Kunst ist theils beurtheilende (wie die Rechenkunst, die den Unterschied in den Zahlen erforscht), theils befehlende oder vorschreibende (der Baumeister z. B., der nicht selbst Arbeiter ist, also zur Gattung der Wissenschaften gehört, ist den Arbeitern vorgesetzt und theilt jedem seine Verrichtung zu). Zu dieser befehlenden oder vorschreibenden Gattung der Kunst gehört der Staatsmann. Die befehlende ist entweder selbst befehlende oder fremde Befehle verkündende (wie die Heroldskunde), und das Befehlen bezieht sich auf die Entstehung eines Beseelten oder Unbeseelten (so wie der Baumeister etwas unbeseeltes erzeugt, dagegen die Staatskunst mit dem Beseelten, den zahmen Geschöpfen, und zwar den edelsten der beseelten Wesen, den Men-

schen, zu thun hat). Das Beseelte entsteht und nährt sich allein oder in Gemeinschaft mit einander (Pferde-, Rindviehzucht u. s. w.); letztere können wir die Heerdenzucht nennen. Diese wird sich auf Thiere oder Menschen beziehen, sagt Sokrates. Der Fremdling tadelt dieses und erklärt sich über die richtige Eintheilungsweise, nicht einen Theil vom übrigen abzusondern, unbekümmert um die entscheidenden Merkmahle, wie das Hellenische dem Barbarischen entgegenzusetzen, sondern das als Theil zu unterscheiden, was seinem allgemeinen Begriffe nach ein eigenthümliches und besonderes Wesen ausmacht. Nicht jeder Theil ist auch eine besondere Art, wohl aber jede besondere Art ein Theil von dem, dessen Art sie ist (262. A — 263. C.). Mit gleichem Rechte, mit dem wir die Geschöpfe in Menschen und Thiere eintheilen, könnte irgend ein verständiges Thier, wofür der Kranich z. B. gehalten wird, alles in Kraniche und Thiere eintheilen (bis 267. C.). — Die Staatskunst wäre also die Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen (277. D.). Diese Kunst aber werden sich auch alle anderen zueignen, die für die Erhaltung der Menschen, nicht blofs der zur Gemeinschaft gehörigen, sondern auch der Könige selbst Sorge tragen, wie die Aerzte, Gymnasten, Kaufleute, Landwirthschafter u. s. f.; dagegen dem Hirten, der zugleich Nährer, Arzt, Geburtshelfer und Musiker seiner Heerde ist, niemand seine Kunst streitig machen wird. Um also den Staatsmann rein und für sich allein aufzustellen, müssen wir alle anderen, die auf seine Kunst Anspruch machen können, von ihm absondern. Und hier soll zum Scherze etwas mythisches eingewebt werden (268. E.). — Die Fabel ist bekannt, dafs die Gottheit, um dem Atreus ein Zeichen zu geben, den Aufgang und Untergang der Sterne umkehrte und ihnen den jetzt noch bestehenden Lauf gab; eben so die Sage von des

Kronos Herrschaft und die, daſs die Menschen vormals aus der Erde entstanden und nicht sich einander erzeugten. Diese und ähnliche Veränderungen, welche uns die Mythen erzählen, haben ihren höheren Grund darin, daſs die Welt, die als des Körperlichen theilhaftig der Veränderung unterworfen ist, bald von Gott selbst geführt und bewegt wird, bald aber auch, nach Verlauf bestimmter Zeiträume, sich selbst überlassen bleibt, wo sie dann, als ein von ihrem Erzeuger und Führer beseeltes und mit Erkenntniſs begabtes Wesen, freiwillig nach der entgegengesetzten Richtung sich bewegt. Daher bewegt sich das Weltall bisweilen nach der Seite hin, wohin es sich jetzt wälzt, bisweilen nach der entgegengesetzten; und aus diesen Umwälzungen des Weltalls erfolgen die gröſsten Veränderungen für seine Bewohner, die für sie häufig zerstörend sind. Wenn die der bisherigen entgegengesetzte Bewegung des Weltalls eintrat, so kehrte alles in das frühere Alter zurück; der Greis wurde Jüngling, der Jüngling Kind, und dieses schwand immer mehr hin. In jenem früheren Zeitraume, wo die Sage von Erdgebornen redet, erstanden die Menschen aus der Erde wieder; denn weil alles in seine Kindheit und Entstehung zurückkehrte, so lebten mit der Umwandlung des Weltalls die schon Gestorbenen wieder auf, indem sie seiner Bewegung nach der entgegengesetzten Seite hin (der Entstehung) folgten. In jenem früheren Zeitraume, unter des Kronos Herrschaft, leiteten die Götter den Lauf des Weltalls, und über jedes Geschlecht der Thiere war ein Dämon als Hüter gesetzt; Wildheit, Aufruhr und Krieg kannte man daher nicht; die Menschen aber hütete Gott selbst, und es gab noch keine Staatsverfassungen und keine Ehen; denn die Menschen lebten aus der Erde wieder auf. Die Natur gab ihnen ferner alles freiwillig, und bei der Milde der Jahrszeiten bedurften sie weder der

Bekleidung noch der Decken; ihr Lager war im Freien das üppige Gras der Erde. Dies war das glückliche Leben der Menschen unter des Kronos Herrschaft; das jetzige ist das unter des Zeus Herrschaft. Als nehmlich die Zeit der kronischen Herrschaft erfüllt, und das ganze aus der Erde entstandene Geschlecht der Menschen aufgezehrt war, da zog sich der Führer des Weltalls mit seinen Unterbeherrschern von der Leitung zurück, und die Welt wurde vom Schicksal und der ihr eingebornen (irdischen) Begierde wieder rückwärts bewegt; dieser Umschwung in die entgegengesetzte Richtung war mit gewaltigen Erschütterungen und Zerstörungen verbunden. Endlich zur Ruhe gelangt, wandelte sie in ihrem gewöhnlichen Laufe wohlgeordnet fort und trug, der Lehren ihres Erzeugers eingedenk, Sorge für sich selbst und alles auf ihr befindliche, anfangs mehr, späterhin weniger; denn mit dem Fortgange der Zeit sinkt sie in Vergessenheit, und der ihr von der früheren Zeit (da sie sich, von Gott noch nicht geordnet, in grofser Verwirrung befand) noch inwohnende Trieb lebt immer mehr wieder auf, und führt zuletzt die vormalige Unordnung und Verworrenheit zurück, welche das von der göttlichen Führung herstammende Gute verdrängt, mit Uebel und Verderben alles erfüllend. Um die Welt vom Untergange, dem sie entgegeneilt, zu retten, ergreift Gott das Steuerruder wieder, bringt das Aufgelöfste und Erkrankte wieder in Ordnung, in seinen vorigen Lauf es zurückführend, und macht die Welt unsterblich und alterlos (273. C.). Mit der Umwandlung der Welt in den gegenwärtigen Lauf wurde die Ordnung verkehrt; vormals gieng alles in seine Jugend und seinen Ursprung zurück, jetzt aber alterte das Jugendliche und das Bejahrte sank in die Erde; alle Geschlechter der Menschen, die vormals aus der Erde entstanden waren, erzeugten sich jetzt durch sich

selbst, so wie auch die Welt sich selbst überlassen war und ihren Lauf selbst beherrschte. Die Menschen aber, von den Göttern verlassen, also ohne Hut, wurden von den verwilderten Thieren zerrissen und geriethen aus Mangel an Nahrung, da ihnen die Erde nichts mehr freiwillig darreichte, und keine Künste dem Unterhalte und ihren Bedürfnissen dienten, in grofses Elend; bis ihnen Prometheus das Feuer, Hephästos und Athene die Künste verliehen, durch die sie in den Stand gesetzt wurden, dem sich selbst überlassenen Weltall gleich, für ihre Erhaltung und Fortpflanzung selbst zu sorgen (274. D.). So war in der früheren Zeit Gott selbst der Herrscher. — Doch ist dieses auf unsere gegenwärtige Staatsverfassung nicht anwendbar, und den Staatsmann müssen wir genauer bestimmen. In jenem göttlichen Hüter der Menschen ist uns nur das Vorbild des wahrhaften Herrschers und Königs aufgestellt; die jetzigen Staatsmänner dagegen gleichen ihrer Natur und Bildung nach weit mehr den Beherrschten (dem Volke). Im Vorigen haben wir auch darin gefehlt, dafs wir den Staatsmann zur Gattung der Heerdenzucht rechneten, da das Aufziehen und Füttern der Heerde wohl dem Hirten, aber nicht dem Staatsmanne zukömmt, und wir doch beide in eine Gattung zusammenfafsten; besser wäre Heerdenpflege oder Besorgung gewesen, da dieses die Fütterung und jede andere Wartung zugleich in sich fafst (275. D. E.). Die Eintheilung bleibt übrigens dieselbe: in ungeflügelte, ungehörnte Wesen u. s. w. Wenn wir Besorgung setzen, so kann es nicht mehr bestritten werden, dafs es eine solche unter den Menschen giebt; auch kann dann nicht behauptet werden, dafs andere (z. B. die Hirten) auf sie gröfseren Anspruch zu machen hätten, als der Herrscher. Zweiter Fehler: dafs die Herrscherkunst sogleich als die Zucht der zweibeinigen Heerde bestimmt wurde; statt der Zucht

hätten wir Besorgung im Allgemeinen setzen und diese noch genauer theilen und unterscheiden sollen; wir müssen ja den göttlichen Hirten und den menschlichen Besorger unterscheiden, und die Besorgung selbst zerfällt in zwei Theile, in gewaltsame und freiwillige (denn den König und den Tyrannen können wir doch nicht in Eins zusammenfassen). Jene so unbestimmte Vergleichung des Herrschers mit dem göttlichen Hirten im Mythos bedarf, um alles in ihr richtig zu deuten und zu beziehen, wieder einer Vergleichung und eines Beispiels; denn das Bekannte erkennen wir, in einer andern Verbindung dargestellt, nur, wenn wir nach und nach zur Wahrnehmung des Gleichen in dem wirklich gegebenen Falle und in dem Beispiele hingeführt werden; eben so erkennen wir, wenn das Unbekannte dem Bekannten gegenüber gestellt wird, durch die Wahrnehmung der Gleichheit beider auch das Unbekannte. Die Kinder kennen die Buchstaben leicht in kurzen Sylben, in längeren und schwereren kennen sie sie nicht mehr; man muſs sie also zu den kürzeren Sylben, in denen sie die Buchstaben kannten, zurückführen und ihnen das Gleiche in den kurzen und langen Sylben zeigen, das Unbekannte an das Bekannte haltend, so daſs sie durch die Vergleichung die Einheit derselben Buchstaben, so wie die Verschiedenheit der anderen erkennen. Eben so wollen wir das Gleichniſs des Königs mit dem göttlichen Hüter in jenem Mythos in einem kleineren Beispiele deutlicher machen, und das im Kleinen erkannte Wesen des Herrschers auf den König, als den groſsen Herrscher, übertragen (278. E.). Um die anderen, die auf dieselbe Kunst Ansprüche machen, vom Staatsmanne abzusondern, wird das Gleichniſs der Weberei in Wolle aufgestellt. Zu den Bedeckungen und Schützungen gegen die Witterung gehören die Bekleidungen, und die diese besorgende Kunst ist die Kleidermacherkunst, zu

welcher sich die Weberei so verhält, wie die königliche Kunst zur Staatskunst. Von dieser Weberei der Bedeckung ist jene der Teppiche, die zur Unterlage dienen, die Bereitung der Kleider aus Lein und Hanf, das Filzen u. s. w. noch verschieden; und doch bleiben noch viele Künste übrig, die der Bekleidung dienen und der Weberei ihre Kunst streitig machen; ebenfalls werden sich die Künste, welche die Werkzeuge der Weber verfertigen, für Miturheberinnen jedes Gewebes ausgeben; und allerdings müssen wir die Künste, welche ein Werk verrichten, und die, welche jenen die Werkzeuge verfertigen und Miturheberinnen des Werkes sind, unterscheiden (281. D. E. ff.). Die Wollenzeugkunst ist trennend (wie das Kämmen, wo die Wolle und die Fäden mit der Weberlade oder mit den Händen getrennt werden) und verbindend, und zwar verbindend theils durch Drehen (denn der Faden wird zur Kette und zum Einschlage durch Drehen zubereitet), theils durch Flechten, indem der Einschlag in die Kette eingeschlossen wird; dieses Verflechten der Kette und des Einschlags heifst Weben, und das dadurch Verfertigte ist das Gewand (283. B.).— Die Weitläuftigkeit der Untersuchung, da das Gesuchte auf einem kürzeren Wege schien gefunden werden zu können, veranlafst den Fremdling, sich über Länge und Kürze der Rede zu erklären (283. C ff.). Länge und Kürze, überhaupt Uebermafs und Mangel zu bestimmen, ist die Aufgabe der Mefskunst, welche die Gröfse und Kleinheit der Dinge entweder so bestimmt, dafs sie dieselben gegen einander hält (das eine ist dann gröfser oder kleiner in Beziehung auf ein anderes), oder so, dafs sie sie auf das Mäfsige bezieht und darnach ihr Uebermafs oder ihren Mangel bestimmt. Dieses Mäfsige oder das rechte Mafs haben alle Künste und Verrichtungen vor Augen; denn nur, wenn sie das rechte Mafs beobachten, bringen sie et-

was gutes und schönes hervor; Uebermafs und Mangel aber fliehen sie, nicht als ein nicht seyendes, sondern als verderblich für ihre Verrichtungen. Demnach können wir zwei Gattungen der Künste setzen: 1) solche, welche die Zahl, Gröfse, Breite u. s. w. der Dinge gegen einander messen und bestimmen, und 2) solche, die nach dem Mäfsigen, Schicklichen, Gebührenden, Gelegenen u. s. f. die Dinge beurtheilen. Zweite Abschweifung über den Zweck der Rede überhaupt (285. C.), über den Staatsmann u. a., einzig der dialektischen Uebung wegen. Jede Rede mufs in Absicht auf ihre Länge oder Kürze nach dem Schicklichen beurtheilt werden, und vorzüglich nach dem Zwecke, den die Rede hat; denn wenn sie die Absicht hat, den Zuhörer oder Leser in der dialektischen Behandlung und Erklärung eines Gegenstandes geübter und geschickter zu machen, so darf man nicht ihre Länge und Weitläuftigkeit oder ihre Kürze beachten, sondern sie nur darnach beurtheilen, ob sie diesen Zweck erreicht oder nicht (— 287. B.). — Betrachten wir jetzt, da wir von der Staatskunst die anderen, die gleichfalls hütende Künste sind, abgesondert haben, die verursachenden und mitverursachenden (helfenden) Künste im Staate. Alle Künste, die irgend ein Werkzeug für den Staat verfertigen, sind Hülfskünste. Was die Werkzeuge betrifft, so müssen wir die, welche zur Erzeugung eines anderen dienen, von denen unterscheiden, die das Verfertigte nur aufzubewahren bestimmt sind (wie die Gefäfse); ferner von denen, die etwas blofs aufnehmen und ihm zum Sitze dienen (wie die Fahrzeuge); von solchen, die zur Bedeckung und Beschützung dienen, und von denen, die zum Schmuck und Vergnügen dienen (wie Gemählde, Musik u. s. w.; dies sind die Spielwerke). Alle diese Werkzeuge stehen in keiner Beziehung auf die Staatskunst, und werden von verschiedenen Künsten ver-

fertigt. Eben so wenig stehen die einfachen und ursprünglichen Stoffe, aus denen alles bereitet wird, wie die Metalle, Holz, Leder u. dgl. und das, was zur Nahrung und Erhaltung des Körpers dient, in Beziehung auf die Staatskunst. Der ursprüngliche Stoff also, dann die aus ihm verfertigten Werkzeuge, (Gefäfse, Fahrzeuge, Bedeckungen und Spielwerke) und die Heerdenzucht sind von der Staatskunst ausgeschlossen. Es bleibt uns noch die Classe der Sklaven und Diener übrig; jene, die verkäuflichen Knechte, sind entfernt von der Staatskunst; eben so wenig werden die Ackerleute, Handwerker, Kaufleute, Söldner und Taglöhner Anspruch auf die Staatskunst machen, die Schriftverständigen aber, die Herolde u. a. werden der Staatskunst näher liegen. Die Wahrsager und Priester dünken sich sehr weise, und stehen wegen der Wichtigkeit ihres Geschäfts in grofsem Ansehn, so dafs bei den Aegyptiern keiner selbst König seyn kann, ohne zugleich Priester zu seyn; eben so hat der Herrscher in anderen Staaten die wichtigsten priesterlichen Verrichtungen. Auch giebt es noch eine grofse Classe von solchen, die sich Politiker nennen, die gröfsten Sophisten und Gaukler, von denen wir den ächten Staatsmann absondern müssen (291. C.). — Die drei Staatsformen (die monarchische, oligarchische und demokratische) unterscheiden sich in Hinsicht auf das Gewaltsame und Freiwillige, auf Armuth und Reichthum, Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit; demnach zerfällt die Monarchie in Tyrannei und Königthum, die oligarchische Verfassung in Aristokratie und eigentliche Oligarchie; Demokratie aber nennt man sowohl die gewaltsame, als die freiwillige, die gesetzliche, als die gesetzlose Herrschaft des Volks über die Vermögenden. Die Eintheilung und Erklärung der Staatskunst aber nach der Menge, nach dem Gewaltsamen und Freiwilligen u. s. w. stimmt mit der früheren

Voraussetzung, dafs die Staatskunst eine Wissenschaft sey, nicht zusammen; dieser zu Folge müssen wir den ächten Staatsmann nach seiner Wissenschaft bestimmen und von ihm die falschen Politiker, die sich diese Kunst zuschreiben, absondern. Die Menge ist so wenig der Staatskunst, als der königlichen Wissenschaft fähig; denn diese ist die schwerste unter allen Wissenschaften, die wir nur bei einzelnen wenigen finden (mögen sie Herrscher seyn oder nicht); ächten Staatsmann nehmlich können wir nur den nennen, der die Wissenschaft der Staatsregirung besitzt, möge er arm oder reich seyn, nach geschriebenen Gesetzen herrschen oder nicht, über Gezwungene oder Freiwillige herrschen u. s. f.; so wenig diese letzten Rücksichten beim Arzte in Betrachtung gezogen werden, so wenig beim ächten Staatsmanne; nur darauf mufs man sehen, ob er seine Kunst richtig und zum Wohle derjenigen, die er zu behandeln hat, ausübt. Beim Staatsmanne kömmt also vor allem Weisheit und Gerechtigkeit in Betrachtung; die beste Staatsverfassung ist daher die weise und gerechte, wenn der Herrscher nach immer höherer Vollkommenheit des Staates strebt; die anderen sind nur Nachahmungen dieser ächten Staatsverfassung. Der wahrhafte Herrscher kann auch ohne Gesetze herrschen, und besser ist es, wenn der weise Herrscher, und nicht die Gesetze, alle Macht hat. Das Gesetz kann nicht das für alle Zuträglichste und Gerechteste genau in sich fassen und vorschreiben; denn da die menschlichen Dinge so sehr dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sind, so ist keine Kunst vermögend, für alle Menschen und für alle Zeiten etwas einfaches und allgemein gültiges aufzustellen; das Gesetz aber verlangt gleichsam eigensinnig und trotzig die genaue Befolgung des Vorgeschriebenen, ohne dafs man weiter fragen darf, und wenn man auch etwas besseres aufstellen könnte, so mufs man

sich doch an die einmal gegebene Vorschrift halten. Und doch macht dieses, dafs man nicht das für jeden einzelnen Zuträgliche, Schickliche und Gerechte bestimmen kann, allgemeine, obgleich unbestimmtere Gesetze nothwendig, so wie man in jeder Kunst allgemeine Vorschriften findet, in denen auf die unbestimmbare Menge der einzelnen Fälle nicht Rücksicht genommen werden konnte. Es ist also keine Gesetzübertretung und Ungerechtigkeit, wenn man jemanden nöthigt, besseres und gerechteres zu thun, als das Gesetz vorschreibt; so auch kann der Herrscher, ohne sich eines Vergehens schuldig zu machen, alles thun, was er will, wenn er nur mit Wissenschaft und Einsicht handelt und die Bürger, so viel er vermag, zum Besseren hinführt. Einer solchen Verwaltung des Staates aber ist die unwissende Menge nicht fähig; daher findet sie sich nur selten und bei wenigen einzelnen. Die anderen Verfassungen sind Nachahmungen dieser der besten Staatsverfassung, indem sie nach den geschriebenen Gesetzen derselben leben und jede Uebertretung mit dem Tode bestrafen. Wenn aber das Volk, dem die Strenge der Gesetze nicht behagt, zusammentritt und neue Gesetze entwirft, ohne der gesetzgebenden Wissenschaft kundig zu seyn, und jährlich aus der Classe der Reicheren oder aus dem gesammten Volke erwählte Herrscher nach diesen Gesetzen zu regiren gezwungen sind, und dann jeder nach Verlauf seiner Herrschaft vor Gericht gezogen wird, um Rechenschaft abzulegen, ob er den Staat den Gesetzen gemäfs verwaltet habe oder nicht, und zwar so, dafs jeder, der will, ihn vor Gericht fordern kann, so setzt sich derjenige, der sich freiwillig in einem solchen Staate der Herrschaft unterzieht, muthwillig der gröfsten Gefahr aus, und vollkommen Recht geschähe ihm, wenn er alles mögliche erdulden müfste (299. A.). In einem solchen Staate mufs ferner

das Gesetz aufgestellt werden, dafs keiner die Staatskunst anders, als nach den bestehenden Gesetzen, betrachte, und dafs er als Verführer der Jugend auf das härteste bestraft werde, wenn er andere überrede, sich der Staatskunst anders zu befleifsigen, als nach der gegebenen Vorschrift; man brauche ja nicht weiser zu seyn, als die Gesetze es seyen, und ein jeder könne die ihm nöthige Weisheit erlangen, wenn er sich mit den Gesetzen bekannt mache. So würde die Staatskunst gänzlich untergehen, wie jede Wissenschaft und Kunst, wenn in ihr Gesetze vom Volke aufgestellt würden, über die man nicht weiter hinausforschen dürfte. Noch schlimmer ist es, wenn derjenige, der als Vorsteher aufgestellt wird, um über die Befolgung der Gesetze zu wachen, selbst um das Gesetz sich nicht bekümmert, sondern aus Gewinn oder irgend einer Gunst alles ihm beliebige thut. Der weise Staatsmann und der weise Staat kann nach besserer Einsicht gegen die geschriebenen Gesetze handeln, wagt es aber der unwissende Staatsmann oder das unverständige Volk, so ist dieses blofse Nachahmung des wahren Staates. Das Volk ist der Staatswissenschaft nicht fähig, und kann jene königliche Kunst nicht erlangen; also sind die Staatsverfassungen, wo Viele oder das Volk herrschen, nur Nachahmungen der königlichen, wenn sie nehmlich die geschriebenen Gesetze und die herkömmlichen Gewohnheiten nicht übertreten; herrschen die Reichen nach den Gesetzen, so heifst die Verfassung aristokratische, herrschen sie aber nicht nach Gesetzen, oligarchische (301. A.); herrscht Einer nach den Gesetzen, den weisen Staatsmann nachahmend, so nennen wir ihn, so wie diesen, König; der falsche Nachahmer, den Unwissenheit und Begierde, nicht die Erkenntnifs des Besseren, leitet, ist der Tyrann, dessen Herrschaft eben die Menschen zu der Meinung verleitet, dafs ein Einzelner nicht im

Stande sey, mit Tugend und Weisheit zu herrschen und jedem das ihm Gebührende zu ertheilen; daher sie die Regirung in Aristokratie, Oligarchie oder Demokratie umwandeln: das Volk tritt zusammen und stellt, der Spur des besten Staates nachgehend, Gesetze auf; die Gesetze und Gewohnheiten, nicht Erkenntnifs, sind die Grundlage solcher Staaten; daher die vielen Uebel und Gebrechen in ihnen (301. E. 302. A.). Die drei Staatsformen, jede getheilt, geben sechs, von denen wir die siebente, als die vollkommne, absondern (302. C.). Die Monarchie, wenn sie an die Gesetze gebunden, ist unter den sechs übrigen Staatsformen die beste, ist sie aber gesetzwidrig, die drückendste. Die Demokratie ist die kraftloseste unter ihnen, da in ihr die Herrschaft unter so viele getheilt ist; daher ist sie auch die schlechteste der Staatsformen, wenn diese gesetzlich sind, die beste aber, wenn sie gesetzwidrig sind *). Die oligarchische Verfassung steht zwischen beiden in der Mitte. Die wahre Staatsverfassung ist als göttliche von dieser zu unterscheiden; daher sind auch nur die Theilnehmer an dieser weisen Staatsform Staatsmänner zu nennen, die aber, welche sich mit den sechs andern Formen befassen, beschäftigen sich nur mit den Schattenbildern eines Staates, sind selbst blofse Schattenbilder, die gröfsten Gaukler und Sophisten (303. C.). Um den ächten Staatsmann rein und für sich zu finden, müssen wir das ihm Verwandte und mit ihm Zusammenhängende ausscheiden, die Kriegskunst nehmlich, die Rechtswissenschaft und die Redekunst, insofern sie an den Verhandlungen im Staate Theil hat. Die Redekunst dient nur der Staatskunst; denn diese hat zu bestimmen, ob und bei wem man sich der Ueberredung be-

*) 303. A. B. Vergl. *Aristot.* Polit. IV, 2. (§. 3. Schneid.) IV, 4. (§. 3. 6. Schn.)

dienen solle. Eben so ist die Kriegskunst der Staatskunst untergeordnet; denn jene bestimmt blofs, wie man den Krieg zu führen habe, diese aber, ob man überhaupt Krieg führen oder friedlich sich vergleichen solle. Die Rechtskunde endlich hat in allem nur die vom Könige aufgestellten Gesetze in Betreff desjenigen, was recht und unrecht ist, streng zu befolgen und darnach zu entscheiden, ohne sich durch Mitleid, Furcht, Gunst u. dgl. bestimmen zu lassen; sie ist also eine Wächterin der Gesetze, folglich eine Dienerin der Staatskunst; denn diese bedient sich aller dieser Künste, um durch sie das ausführen zu lassen, was sie als recht und geziemend erkannt und beschlossen hat; sie fafst das Ganze des Staates zusammen, indem sie die Gesetze für das Leben des Ganzen bestimmt, und heifst daher mit Recht Staatskunst. Von ihr also sind die Redekunst, die Kriegskunst und die Rechtskunde verschieden (bis 306. A.). — Wir müssen eine Verschiedenheit der Tugenden annehmen, einen Gegensatz der Tapferkeit und Mäfsigung. Wir loben das Schnelle und Kräftige, überhaupt das Muthige und Tapfere in vielen Handlungen, eben so aber auch das ihm Entgegengesetzte, das Ruhige, Sanfte und Langsame, was wir mit Einem Worte mäfsig nennen können, wenn es zur rechten Zeit geschieht; beides aber tadeln wir, wenn es zur Unzeit geschieht, und nennen das zu Muthige und zu Schnelle ausgelassen und toll, das zu Sanfte und Langsame feig und träge. Das Muthige und das Mäfsige finden wir immer in Gegensatz und Feindschaft begriffen, so wie die Menschen selbst diese entgegengesetzten Tugenden in sich haben; jeder lobt das eine und tadelt das andere, je nachdem es ihm eigenthümlich ist oder nicht. Dieser Gegensatz, der häufig nur spielend und scherzhaft ist, erzeugt in den wichtigen Angelegenheiten des Lebens, in Staatsgeschäften u. s. w., die verderblichste Zerrüttung; die

Sanfteren nehmlich, die nur nach einem ruhigen und friedlichen Leben trachten, geben sich den Angriffen der anderen Preis, indem sie, statt sich ihnen zu widersetzen, gutmüthig alles erdulden; und so machen sie sich in dem Staate zu Sklaven anderer; die zu Muthigen und Ungestümen dagegen wollen immer Krieg mit anderen, verwickeln daher ihren Staat in Feindschaft mit mächtigen Staaten, und bringen ihn oft in Verderben und in die Knechtschaft anderer Staaten. So stehen sich beide Tugenden entgegen und sind im verderblichsten Streite mit einander begriffen. — Jede Kunst wird, um ihr Werk zu verrichten, nur das Gute und Tüchtige wählen, das Schlechte aber verwerfen; und so wird auch die Staatskunst nicht aus schlechten Menschen einen Staat bilden, sondern sie erst prüfen, und dann unter ihrer Aufsicht und nach ihrer Anordnung von den Erziehern und Lehrern sie bilden lassen; und nichts wird sie beim Unterrichte dulden, was eine ihrem Geiste entgegengesetzte Gesinnung bewirken könnte. Die, welche sich von ihrer bösartigen Natur zur Ungerechtigkeit, Frevel und Gottlosigkeit hinreifsen lassen, wird sie durch die härtesten Beschimpfungen züchtigen oder durch Verbannung und Todesstrafe ausstofsen, die in Unwissenheit und Niedrigkeit Versunkenen aber zum Sklavenstande bestimmen. Die der Veredlung und der gegenseitigen Vermischung fähigen wird sie so verknüpfen, wie die Weberei die dicken Fäden des Aufzugs mit den lockeren des Einschlags verkettet, damit das Muthige und Tapfere und das Sanfte und Mäfsige sich nicht widerstreiten. Das Band, das sie verknüpfen mufs, ist in Betreff des ewigen Wesens der Seele ein göttliches: die wahrhafte und zuverlässige Erkenntnifs des Guten, Schönen und Gerechten, welche die Staatskunst durch die Erziehung den Menschen einbilden mufs; und wer dieses nicht zu bewirken fähig ist, der mache auf den

Namen eines Staatsmannes keine Ansprüche. Die muthige Seele, dieser Bildung theilhaftig, wird sich sänftigen und zum Gerechten hinneigen, wird sie aber dieser Bildung und Erkenntnifs nicht theilhaftig, so artet sie in Wildheit aus; eben so wird das sanfte und besonnene Gemüth durch die Erkenntnifs wahrhaft besonnen und sittsam, ohne sie aber sinkt es in tadelswürdige Einfalt herab. So wird bei den von Natur gut gearteten und durch Bildung veredelten jene Erkenntnifs das göttliche und haltbare Band seyn, das die sich entgegengesetzten Elemente der Tugend zur Eintracht verknüpft. Das menschliche Band in Betreff des sinnlichen Wesens ist mannichfaltig; denn dahin gehören die gegenseitigen Verheirathungen und Verbindungen der Kinder, die Ausstattungen u. s. f. Bei diesen ist es lächerlich, auf Reichthum und Macht Rücksicht zu nehmen; richtiger scheint der Grundsatz, auf Gleichheit des Geschlechts zu sehen; aber wenn der sanftere nur die ihm ähnliche Gemüthsart sucht, Töchter aus solchen Familien heirathet und seine Töchter wieder an solche verheirathet, so versinkt das Geschlecht endlich ganz in Trägheit und Gebrechlichkeit; das muthige Geschlecht dagegen artet, durch Vermischung mit dem besonnenen nicht gemildert, endlich in tolle Wildheit aus. Die Vermischung beider Gemüthsarten durch gegenseitige Verheirathung wird leicht bewirkt, wenn beiden dieselbe Ansicht vom Schönen und Gerechten eingeflöfst ist; die Staatskunst mufs eben defshalb Sorge tragen, dafs beide gleiche Gesinnung empfangen, und diese Gesinnung wird sie durch Ehre, öffentliche Meinung und gegenseitige Unterpfänder befestigen; nur so wird sie das glatte und wohlzusammengefügte Gewebe zu Stande bringen. Wo nur Ein Herrscher nöthig ist, da wird sie einen solchen wählen, der beides in sich vereinigt, wo mehrere, wird sie beide vermischen; denn der be-

sonnene Herrscher wird zwar vorsichtig, gerecht und wohlthätig seyn, es wird ihm aber die Schärfe und die muthige, unerschrockene Thätigkeit fehlen, dagegen der muthige zwar im Schnellhandeln sich auszeichnen, in Rücksicht auf Bedachtsamkeit und Gerechtigkeit aber jenem nachstehen wird. Nur da kann es um den Staat und jeden seiner Bürger wohl stehen, wo beide, wie in Einem Gewebe, durch Eintracht und Freundschaft verbunden sind; dieses, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe, umschlingt dann auch die Freien und die Sklaven, und macht den Staat so glückselig, als er es nur zu seyn vermag. —

Im Politikos wird die im Theaetetos begonnene und im Sophistes fortgesetzte Unterredung auf die Erforschung des Staatsmannes hingeleitet. Auch dieselben Personen finden wir im Politikos wieder; statt des Theaetetos aber antwortet der junge Sokrates. So wie im Sophistes, so sind auch im Politikos zwei künstlich verkettete Momente zu unterscheiden, das dialektische oder methodische und das materielle (die Erforschung des Staatsmannes), beide von gleicher Ironie beseelt, in beiden spielender Scherz mit ächt spekulativem und tiefsinnigem Ernste verbunden. Betrachten wir das erste, so tritt es noch vollendeter und wissenschaftlicher hervor, als im Sophisten; die Eintheilungen sind, wo möglich, noch gesuchter und künstlicher (wie S. 279. C. ff.), die Darstellung verflochtener (s. 277. D. ff.) und die Eintheilungsweise von der im Sophisten verschieden (258. C.); und nicht nur wird das dialektische Verfahren im Sophisten berichtigt (z. B. 266. D. Vergl. Sophist. 277. A.), sondern auch die im Politikos selbst befolgte Methode verbessert und getadelt (275. D. E. 276. C. 277. B. C.); im Allgemeinen auch werden die Grundsätze der richtigen Methode aufgestellt (s. 262. A. B. 266. A. 283. B. ff. 285. A. B.). Alles dieses steht unleugbar in Beziehung auf das

dialektische Verfahren der anderen Philosophen, und ins Besondre der Megariker, und ist zum Theil Rechtfertigung gegen Ausstellungen, die seine Gegner ihm gemacht (so 285. D. E. 286. A. 287. A. vielleicht mufs auch S. 261. E. darauf bezogen werden). Dieselbe Ironie und dialektische Spitzfindigkeit herrscht im zweiten Momente des Politikos, in der Erforschung des Staatsmanns. So wird, um auf einzelnes auffallenderes hinzudeuten, die Gottheit Hirt der Menschenheerde genannt (274. E.), von der Musik und Hebammenkunst des Hirten geredet (268. A. B.), der König dem Gänsehirten gleichgestellt (266. C.) *) u. s. w. Ferner finden wir auch hier jene satyrische Einkleidung oder Einfassung wieder, die dem Platon so eigenthümlich ist; denn die tiefsinnigsten Ideen sind in das spielende Gewand der Ironie und Persiflage gehüllt. Vorzüglich bemerkenswerth ist die Anknüpfung des Niederen an das Höhere, die Zurückführung des Zeitlichen, Veränderlichen und Verderbten auf das Ursprüngliche, Unwandelbare und Vollkommne, und die Verbindung des Ethischen und Physischen in der Idee der vollkommnen Weltordnung (*κόσμος* und *κοσμεῖν* 273. B. C.); denn beide sind einem höheren Gesetze unterworfen, der göttlichen Vernunft; daher sie beide auch, als ursprünglich in Ein höheres harmonisches Leben verschlungen, dieselben Umwandlungen und Veränderungen erfahren. Das, was Platon hier in seiner Ungetrenntheit darstellt, hat er später in der Politia und im Timäos einzeln durchgeführt, in jener nehmlich das Ethische in seiner vollständigen Ausbildung als Staat, und im Timäos die Natur und das Universum,

*) Denn ohne Zweifel mufs man Vögel, etwa Gänse, verstehen (s. 264. C. 266. E.), nicht Schweine, wie *Schleiermacher* meint S. 502., der unnöthig verbessern will. S. Comment. in Platon. Phaedr. S. 313 ff.

als das Gegenbild des menschlichen Vernunftstaates; beide verknüpft er dann im Kritias wieder in der mythischen Darstellung der ursprünglichen Welt. So enthält der Politikos, in welchem der Philosoph als vollendeter Weiser, als Staatsmann hervortritt, die Keime der letzten und vollendetsten Geisteswerke des Platon. Der Philosoph nehmlich bestrebt sich, seine Ideen im wirklichen Leben zum Heile der Menschheit zu realisiren; die Staatswissenschaft und Kunst ist daher die wirkliche und wahrhafte Philosophie oder die Vollendung der Philosophie, in welcher sich Wissenschaft und Kunst innigst durchdringen. Der Staatsmann wird nicht nur, wie der Philosoph, der Idee des Vollkommnen und Harmonischen nachforschen, um sich zur klaren Erkenntnifs derselben zu erheben und nach ihr das Wirkliche zu beurtheilen, sondern er wird, gleich dem Künstler, diese Idee auch zu verwirklichen und nach ihrem Muster das Leben seines Volkes (gleichsam den ihm gegebenen Stoff) zu bilden und zu gestalten suchen. Und jene Idee des vollkommnen Lebens ist nicht blofs ein Erzeugnifs der abstracten Spekulation, sondern sie liegt der Wirklichkeit und der Geschichte selbst zum Grunde; denn das geschichtliche Leben der Menschheit knüpft sich an ein ursprüngliches, noch reines und vollkommnes an, dessen Kunde uns die älteste Mythologie aufbewahrt hat. Daher finden wir diese Idee eines ursprünglichen, noch vollkommnen Lebens, eines goldenen Weltalters, wo das Göttliche, durch die Selbstsucht des irdischen und sinnlichen Lebens noch nicht befleckt, in allen Wesen sich verkündete (wie der Mythos sagt: wo die Götter noch unter den Menschen wohnten), nicht nur bei den Griechen, sondern bei den ältesten Völkern des Orients, von denen sie ohne Zweifel erst zu den westlichen Völkern gelangte; und bei eben diesen, vorzüglich bei den Indern, haben sich noch jene kosmischen Ansich-

ten von den grofsen Umwälzungen, den Weltperioden u. s. w. erhalten, wie sie Platon im Politikos vorträgt. *) Vor allem zu beachten ist die philosophische Idee, welche dem Mythischen im Politikos zum Grunde liegt, und die wir auch schon in mehreren mythischen Darstellungen der Orientalen angedeutet finden; die Entgegensetzung nehmlich des Göttlichen und Unveränderlichen (Eleatismus) und des Irdischen (Menschlichen) oder Veränderlichen (nach dem herakliteischen Dualismus); daher der doppelte Weltlauf von Morgen gegen Abend (ἡ φορὰ τῆς ταυτοῦ φύσεως: gleichsam der natürliche Lauf oder der Ausflufs des göttlichen Lebens in das Irdische), und der von Abend gegen Morgen (ἡ φορὰ τῆς θατέρου φύσεως, worin sich die Selbstheit des Irdischen gegen das Göttliche offenbart: s. Polit. 269. A. Vergl. Tim. 36. C. *Prokl.* Plat. Theolog. V, 25. S. 300. ff.); daher die göttliche Führung und Erzeugung (: die erdgebornen Menschen; Mythos vom Uranos und der Gäa) und die menschliche, als nehmlich die Menschen, so wie die Welt, sich selbst überlassen und nicht mehr von Gott geführt, sich selbst erzeugten und vermittelst der Künste (274. D. Vergl. Protag. 321. C. D.) durch sich selbst fortlebten. Als beide, das Göttliche und das Irdische, noch in Eins verschlungen und sich innigst befreundet waren (in dem schuldlosen und kindlich unbewufsten Jugendalter der Menschheit), da war das Leben noch rein und vollkommen; mit dem Erwachen des eignen Bewufstseyns und der Selbsterkenntnifs trennte sich der Mensch, seinem irdischen Selbstheitstriebe folgend, immer mehr von der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, bis er, des Vollkommnen, das er im früheren Leben geschaut, gänzlich vergessend (s. Phaedros) und

*) S. *Plessing's* Vers. z. Aufkl. der Philos. d. ält. Alterth. B. I. S. 386 ff. B. III. S. 985 ff.

der sinnlichen Begierde hingegeben, in die Verderbniſs des Sinnlichen (Materiellen) herabsank: ein von Gott abgefallener, entfiederter Engel, nach dem Mythos der Orientalen. Eben diese Trennung und Losreiſsung des Irdischen vom Göttlichen (der Sinnlichkeit von der Vernunft oder der Selbstheit von der Allheit) ist der Grund des Bösen; denn das Böse ist nichts anderes, als das von der Vernunft oder der göttlichen Weltordnung Losgerissene und ihr Entgegenstrebende *). Doch genug der Andeutungen des tiefen, ächt spekulativen und kosmischen Geistes in dem S. 268. E. bis 274. D. vorgetragenen Mythos.

Ziehen wir noch die Ideen in Erwägung, welche Platon vom ächten Staatsmanne und dem wahren Staate aufgestellt. Von allem ist die ächt hellenische, einzig wahre und würdige Ansicht vom Staate zu beachten. Wohl hatte Platon zunächst den zerrütteten Staat vor Augen, in welchem er selbst lebte, und bestimmt wird von ihm S. 300. A. die Willkühr der athenäischen Demagogen persiflirt, so wie sich auch mehrere Anspielungen auf die ungerechte Hinrichtung des Sokrates finden (S. 299. B. C.); eben darauf bezieht sich auch ohne Zweifel die Behauptung, die so nachdrücklich hervorgehoben wird (S. 296. D. 297. A.), daſs es keineswegs Ungerechtigkeit sey, jemanden dahin zu bringen, daſs er gegen das Gesetz handle, wenn das, was man zu thun ermahnt, gerechter und besser ist. Dennoch sind seine Ansichten ganz universell ausgesprochen und stellen uns die Idee des wahrhaften Staates auf, so wie er sie in seiner Politia vollständig ausgeführt hat. Sein Staat ist das, was der Staat an sich seyn muſs, der Einklang der heterogenen Elemente

*) die eben deſshalb regellose Materie, wie Platon es physisch bezeichnet 273. B. S. Tim. 30. A. ff. Vergl. *Plotin.* Ennead. I, 8. S. 74. B. C. 75. B. C.

des menschlichen Wesens, also ein wahrhafter *κόσμος;* sein Princip folglich kein physisches (denn der Mensch ist, wenn er als dasjenige gedacht wird, das er zu seyn bestimmt ist, ein ethisches oder geistiges Wesen) oder äufserlich-politisches, nicht also Wohlseyn, Reichthum, Macht u. dgl., sondern ein geistiges und ethisches: Tugend. Aus diesem Höheren fliefsen die niederen Abzweckungen der menschlichen Gesellschaft; denn ein tugendlich gebildetes, in sich befreundetes und zu Einem lebendigen, schön gegliederten Ganzen vereintes Volk, in welchem der Herrscher selbst wieder Unterthan ist, weil er nur für sein Volk lebt und wirkt, hat den wahrhaften Wohlstand, und ist darum auch das reichste und mächtigste. — Uebrigens vermuthet *Tennemann* (Syst. d. Plat. Philos. Th. I. S. 120.) daraus, dafs Platon die Staatsverfassung der Aegyptier berührt *), er habe den Politikos nach seiner ägyptischen Reise verfafst.

Auf den Politikos sollte der *Philosophos* folgen (s. Politik. S. 257. A.); diesen hat aber Platon entweder nicht ausgearbeitet, durch uns unbekannte Umstände verhindert, die Tetralogie zu vollenden, oder er ist verloren gegangen. Dafs das Symposion nicht für das vierte in die Reihe des Theaetetos, Sophistes und Politikos gehörige Gespräch gehalten werden könne, haben wir früher erinnert. Auch schon die äufsere Form widerlegt diese Meinung; denn das Symposion hat gar nichts von dem Dialektischen, das die drei anderen Gespräche vor allen übrigen so entschieden auszeichnet, und nirgends finden wir eine Andeutung davon, dafs es als eine Fortsetzung jener im Theaetetos, Sophistes und Politikos vorgetragenen Unterredung zu betrachten sey. Und zu welchem un-

*) S. 290. D. Vergl. *Diodor.* Sic. I, 70. S. 80. das. Wesseling, und *Plutarch.* Is. und Osir. Th. II. S. 354. B.

kritischen Hülfsmittel müſste man seine Zuflucht nehmen, um ohngeachtet dieser äuſseren Widersprüche das Symposion an den Politikos anzuknüpfen? Man müſste mit *Schleiermacher* annehmen, Platon habe, ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, den Philosophen nicht auf dieselbe Weise darstellen wollen (s. II. Th. II. B. S. 357.). Das Symposion gehört unstreitig der dritten Reihe der platonischen Gespräche an; in die Reihe der dialektischen dagegen müssen der Parmenides und der Kratylos gesetzt werden.

Der *Parmenides* steht mit den dialektischen Gesprächen, dem Theaetetos, Sophistes und Politikos, in der engsten Verbindung und ist gleichsam als das Gegenstück der in jenen Gesprächen mit Beziehung auf die falsche Methode der eigentlich dialektischen Schulen ironisch behandelten Dialektik zu betrachten; denn sehr bedeutungsvoll tritt in diesem Gespräche Parmenides, der ehrwürdige und groſse Forscher (Theaet. 183. E. Sophist. 237. A.), selbst als Dialektiker auf, gleichsam um die falsche Dialektik der sokratischen (megarischen) Schule niederzuschlagen, die den Eleatismus mit der Sokratik zu verknüpfen suchte, die ächte Dialektik aber in Sophistik verkehrte, indem sie in logische Spielereien *) und Trugschlüsse übergieng. Darum erinnert Parmenides ausdrücklich, daſs die dialektische Forschung nur Vorübung zum Philosophiren sey (135. D.), und nennt das dialektische Verfahren, von irgend einer Voraussetzung auszugehen und zu sehen, was sich ergiebt, ein mühsames Spiel (137. B.); zugleich tritt er als Lehrer der richtigen dialek-

*) wie mit dem ἓν καὶ πολλά. s. Parm. 129. B. Vergl. Sophist. 251. B. 259. C. D. Phileb. 14. C. D. E. 15. D. E.

tischen Methode auf (136. A. B.). In der Untersuchung selbst aber, die Parmenides mit dem Aristoteles anstellt, legt er den höchsten Scharfsinn und die gröfste Gewandtheit im Dialektischen an den Tag; noch bewundernswürdiger aber, als diese, ist die ächt philosophische Ruhe und Besonnenheit, mit welcher er die Untersuchung führt, das seiner selbst gewisse, gediegene, rücksichtslose und unbefangene Forschen, welches, ohne sich um die Meinung anderer zu bekümmern und zu befürchten, etwas paradoxes auszusprechen, ja selbst gleichgültig, was für ein Resultat die Untersuchung haben werde, die eingeschlagene Bahn verfolgt. Dazu kömmt jene Strenge der Dialektik, wie wir sie in keinem der platonischen Gespräche wieder finden (wenn sie auch der modernen Ansicht oft nur als Spitzfindigkeit und künstliche Sophistik erscheinen sollte); die Einheit z.B. ist so streng als solche durchgeführt, dafs sie zuletzt, da ihr kein Andersseyn, also keine Eigenschaft, und nicht einmal die Einerleiheit zukömmt (denn was mit einem andern einerlei ist, ist noch nicht Eins), als das Nichts erscheint, dem nicht einmal eine Benennung gebührt, und von dem es weder eine Erklärung noch eine Vorstellung geben kann (142. A.). Dieser vollendete Geist der Forschung könnte uns in Versuchung führen zu glauben, der Parmenides sey eben der im Politikos angekündigte Philosophos; doch ist der vollendete Dialektiker, wie wir ihn im Parmenides dargestellt finden, noch nicht der wahrhafte, platonische Philosoph, sondern nur das eine Moment desselben, nehmlich nur der rein philosophische Forscher, gleichsam das negative oder propädeutische Element des wahren Philosophen. Die vollendete Dialektik des Parmenides ist ohne Zweifel nur die Ergänzung der im Theaetetos, Sophistes und Politikos enthaltenen Dialektik; denn dort ist mehr die falsche Methode der eleatischen

Megariker durch die künstlichen Eintheilungen und dialektischen Spiele persiflirt, im Parmenides aber wird die ächte eleatische Dialektik, als Gegensatz zu jener, dargestellt und zwar vom Meister der eleatischen Philosophie selbst ausgeführt. Darum auch weisen der Theaetetos (S. 183. E.) und der Sophistes (S. 217. E.) auf den Parmenides als ihre Ergänzung (als die positive und directe Ausführung dessen, was in jenen Gesprächen ihrer Abzweckung zu Folge nur negativ und indirect angedeutet werden konnte) bestimmt hin: es sey nun, dafs Platon den Parmenides nach dem Theaetetos, also vor dem Sophisten geschrieben habe, gleichsam als episodischen Dialog, um den Megarikern den Parmenides als ächten Dialektiker entgegenzustellen (denn auch seine Absicht gieng dahin, den Sokrates mit dem Parmenides in Verbindung zu setzen, um, gleich den Megarikern, die Sokratik an den Eleatismus anzuknüpfen; und das, was er im Theaetetos S. 183. E. gleichsam nur vorübergehend angedeutet, dafs sich Sokrates in seiner Jugend mit dem Parmenides unterredet habe, konnte er, ohne die Folge der Tetralogie zu unterbrechen, sehr wohl in einem episodischen Gespräche ausführen; eben defshalb auch konnte er, nach vorhergegangenem Parmenides, in den nachfolgenden mit dem Theaetetos unmittelbar zusammenhängenden Gesprächen einen Eleatiker redend einführen), oder dafs er ihn nach vollendeter Tetralogie verfafste, gleichsam als Nachtrag und Beleg für die Zusammenstellung des Sokrates mit einem Eleatiker, und für die Angabe, dafs sich Sokrates in seiner Jugend mit dem Parmenides selbst unterredet habe.

Die im Parmenides vorgetragene Untersuchung hat zwei Theile; das Eins (das eleatische Princip) wird 1) als Eins und 2) als Nichteins betrachtet, und zwar

in doppelter Beziehung: a) in Beziehung auf sich selbst, und b) in Beziehung auf das Andere. *)

I. Das Eins,

A) für sich betrachtet:

1) als Eins, hat, da es aufser der Einheit nichts seyn kann, keine Theile, keine Eigenschaften, keinen Namen und keinen Begriff; es ist das Nichts (137. C — 142. B.).

2) als seyend ist es alles zugleich, da nichts aufser der Einheit seyn kann und selbst das Viele als Ganzes Eins ist; es hat demnach entgegengesetzte Eigenschaften: es ist Alles (142. B. — 155. E.).

Diese entgegengesetzten Eigenschaften des Eins als seyenden Eins (ἓν ὄν) fliefsen im Augenblicklichen (τῷ ἐξαίφνης) zusammen, welches der Uebergangspunkt ist von dem einen Gegensatze zum andern (155. E. — 157. B.).

B) im Verhältnifs zu dem Andern gedacht; und zwar:

1) wenn Eins ist, so ist das Andere Eins als Ganzes und als Theil, vor dem Einswerden unbegränzt, als Eins begränzt; sonach kommen ihm entgegengesetzte Eigenschaften zu: es ist Alles (157. B. — 159. B.).

2) wenn Eins ist, so ist das Andere, als dem Eins entgegengesetzt, ohne alle Bestimmtheit und Eigenschaft; denn ohne Einheit ist es weder Ganzes noch Theil u.s.w.: es ist Nichts (159. B — 160. B.).

II. Das Nicht-Eins,

A) für sich betrachtet:

1) als nicht-Eins seyend hat es entgegenge-

*) Da bereits *Tennemann* in s. Syst. d. Plat. Philos. B. II. S. 326 ff. einen ausführlichen Auszug geliefert hat, so genüge es hier, eine zusammengedrängte Uebersicht des Ganzen zu geben.

setzte Eigenschaften, es ist bewegt, veränderlich u. s. w.: es ist Alles (160. B. — 163. B.).

2) als nichtseyend ist es nichts und hat keine Eigenschaften (163. B. — 164. B.).

B) in Verhältnifs zu dem Anderen gedacht; und zwar:

1) wenn das Eins nicht ist, so ist das Andere Vieles und hat entgegengesetzte Eigenschaften: es ist Alles (164. B. — 165. E.).

2) wenn das Eins nicht ist, so ist auch das Viele, das ohne Einheit (Ganz- und Theil-Einheit) nicht gedacht werden kann, nicht; überhaupt ist dann nichts.

Also fällt das Eins als solches mit dem Nichtseyn des Eins zusammen: beide geben gleiche Resultate; denn wenn das Eins ist und zwar nichts anderes, als das Eins, so ist es nichts, und eben so erfolgt das Nichts, wenn das Eins nicht ist als Eins, die Einheit also den Dingen mangelt. Auf gleiche Weise fliefst das Seyn des Eins mit dem Nicht-Einsseyn zusammen; denn ist das Eins, so ist es alles zugleich, und ist das Nicht eins, so ist es ebenfalls alles zugleich. Das Eins mag folglich, wie es am Ende des Parmenides heifst, als Eins seyn oder nicht seyn, so folgt, dafs es entgegengesetzte Eigenschaften hat, insofern es alles ist, also dafs es sich selbst widerspricht. Dasselbe erfolgt auch für das Andere (das Viele); dieses ist Alles, wenn das Eins ist und wenn es nicht ist, und es ist Nichts, wenn das Eins ist und wenn es nicht ist.

Die ganze Untersuchung führt daher auf Widersprüche, die im Parmenides selbst nicht aufgelöfst werden; darum gewährt dieses Gespräch kein philosophisches Resultat und hat nicht den Zweck, eine Behauptung zu beweisen, sondern diesen, den forschenden Geist in scharfsinniger Betrachtung und Auffassung des Gegenstandes von seinen entgegengesetzten Seiten zu üben, wie Parmenides selbst andeutet, und

die ächt dialektische Methode der Untersuchung an einem Beispiele zu zeigen. Das Gespräch bricht plötzlich ab; ohne Zweifel fehlt das Ende, oder das Gespräch ist von Platon selbst, so wie die ganze Tetralogie, nicht vollendet worden; da ihn vielleicht die erste Reise nach Italien (98, 1.) unterbrach.

Uebrigens müssen wir zweierlei noch bemerken; einmal die rein dialektische Form des Vortrags, die eben defshalb alles Dramatische und alle nähere Charakterisirung der sich unterredenden Personen verschmäht. So werden im Parmenides Adeimantos und Glaukon ohne weitere Bestimmung angeführt; Kephalos wird blofs der Klazomenier genannt und von ihm berichtet, dafs er sich von Klazomenä, wo er schon lange wohnhaft war, nach Athen begeben habe (wodurch er ohne Zweifel vom bekannten Vater des Redners Lysias, der ein Syrakusier und Olymp. 82, 2. nach Athen gezogen war *), unterschieden werden soll (s. Schol. Ruhnk. S. 70.)); in der Politia dagegen wird der Syrakusier Kephalos als Vater des Polemarchos und noch bestimmter durch die Erwähnung des Lysias bezeichnet. Den Antiphon lernen wir blofs als des Pyrilampes Sohn und als Halbbruder des Adeimantos und Glaukon kennen. Uebrigens können Adeimantos und Glaukon, als deren Halbbruder von mütterlicher Seite Antiphon, des Pyrilampes Sohn, angegeben wird, nicht jene aus der Politia u. a. Schriften bekannten Brüder des Platon seyn **), da Antiphon die Unterredung des Parmenides, Zenon und Sokrates aus dem Munde des Pythodoros, mit dem er viel umgegangen,

*) S. *Lysias* Eratosth. S. 384. Reisk.

**) wie *Plutarchos* de fratr. amic. II. S. 484. *Muretus* zu Plat. Polit. I, 1. *Jonsius* de scriptor. histor. philos. lib. IV. S. 246. *Tennemann* Syst. d. Plat. Philos. B. 1. S. 122. und *Buhle* Lehrb. d. Gesch. d. Philos. B. II. S. 43. annehmen.

vernommen haben, und dieser Pythodoros ein Schüler des Zenon gewesen seyn soll; also müſste Antiphon bedeutend älter gewesen seyn, als Platon, da doch aus der Angabe des Platon (126. A. B.) erhellt, daſs Antiphon jünger, als seine Brüder Glaukon und Adeimantos, war. Man müſste ferner annehmen, daſs sich Platon's Mutter Periktione zum zweiten Male mit dem Pyrilampes vermählt und mit diesem den Antiphon gezeugt habe, wovon uns kein einziger Schriftsteller etwas berichtet. Ohne Zweifel müssen wir die Sache so fassen. Pyrilampes ist ohnstreitig jener bekannte Freund des Perikles (s. *Plutarch.* vit. Pericl. 160. E.), der Mutterbruder des Charmides (s. Charmid. 158. A.), und sein Sohn Antiphon wohl mit dem Platon verwandt, aber nicht dessen Bruder.

Denken wir uns die Abstammung so:

Kritias

Kallaischros — Glaukon

Kallaischros: Kritias II.

Glaukon: Charmides — Periktione

Periktione Gem. Ariston: Platon — Glaukon — Adeimantos.

Eine Unbekannte, deren erster Gemahl ebenfalls unbekannt:

Adeimantos — Glaukon

zweiter Gemahl Pyrilampes (des Charmides Mutterbruder):

Antiphon

Also: Glaukon — Gemahlin — deren Bruder Pyrilampes

Glaukon: Charmides — Periktione; Pyrilampes: Antiphon.

Periktione: Platon — Glaukon — Adeimantos

Mit eben dieser Vernachlässigung der dramatischen Charakterisirung wird ein gewisser Pythodoros, ein Freund des Zenon, genannt, den doch der Verfasser des ersten Alkibiades S. 119. A. als Sohn des Isolochos aufführt, zugleich von ihm berichtend, daſs er für Zenon's Unterricht 100 Minen bezahlt habe. Auch ist das Ganze nur Erzählung des Antiphon, nicht unmittelbare Unterredung des Parmenides, Zenon, Sokra-

tes und Aristoteles; woraus wir schliefsen müssen, dafs sich Platon absichtlich der dramatischen Darstellung enthalten habe, um jene denkwürdige Unterredung des Parmenides mit dem Sokrates und Aristoteles ohne eigne Ausschmückung der Nachwelt zu überliefern. Mit dieser Absicht des Platon würde auch das zweite, worauf wir aufmerksam machen, in der engsten Verbindung stehen: Platon führt nehmlich den Sokrates noch als sehr jungen Forscher auf; dieses erinnert er nicht allein im Parmenides, sondern auch im Theaetetos und Sophistes (an den angeführten Stellen). Sehr bestimmt ist auch die Jugendlichkeit des Sokrates charakterisirt; so seine Ungewifsheit in Rücksicht der Ideen (130. D. 131. E. 135. C.); daher es ihm auch Parmenides vorhält (130. E.), dafs er noch zu sehr auf das Urtheil und die Meinungen der Menschen Rücksicht nehme, und dafs er nicht jeden Gegenstand der Forschung für gleich wichtig halte; eben so seine Ungeübtheit im Dialektischen (133. B. 135. C.); das vielfache Versuchen, die Ideen als gültig zu beweisen, und das Einschränken derselben auf das Intelligible u. s. w.; eben so ist ihm die dialektische Darstellung des ἓν als πολλὰ und der πολλὰ als ἓν noch auffallend und paradox (129. B.), was Platon im Sophistes (251. B. 259. C. D.) und Phileb. (14. C. D. E. 15. D. E.) für dialektische und kindische Spielerei erklärt. Daraus können wir mit Recht schliefsen, dafs es Platon's Absicht war, die Sage von einer Unterredung des Sokrates mit dem Parmenides so wahrscheinlich als möglich zu machen, und dafs er eben defshalb, um allen Verdacht eigener Erfindung, Zugabe und Ausschmückung zu entfernen, sich selbst gleichsam verleugnete, und, die Einkleidung abgerechnet, die nothwendig war, um der Sache einen Anstrich von faktischer Wahrheit zu geben, das Ganze rein objektiv nur erzählte. Die Zusammenkunft des Parmenides und Sokrates enthält

zwar keine inneren Widersprüche, denn nehmen wir an, dafs Parmenides im 65ten Jahre seines Alters um die 83te Olympiade mit dem Zenon nach Athen kam, so war Sokrates damals ohngefähr 25 Jahre alt, und auch Aristoteles, der späterhin 94, 1. einer der 30 Herrscher geworden ist (Parm. 127. D.), konnte dann in einem Alter von 20—25 Jahren der Unterredung beiwohnen (ausdrücklich auch wird er der jüngste unter den Anwesenden genannt S. 137. C.); dann wäre er 94, 1. über 60 Jahre alt gewesen. *Fülleborn* (Beiträg. zur Gesch. der Philos. St. VI. S. 14.) nimmt an, dafs Sokrates 16 Jahre alt war, als er mit dem Parmenides zusammenkam; diefs stimmt eben so wenig mit den übrigen Angaben zusammen, als die Annahme anderer, dafs Parmenides in der 80ten Olympiade nach Athen gekommen sey *); denn dann wäre Sokrates etwa 12 Jahre alt gewesen. Des Parmenides Alter widerstreitet jener Annahme nicht, da seine Blüthe ohne Zweifel in Olymp. 78 oder 79 fällt **); und auch damit läfst sich diese Annahme vereinigen, dafs Parmenides den Xenokrates gehört habe; denn wenn gleich mehrere die Lebenszeit des Xenokrates hoch hinaufrücken ***), so hat doch die Angabe des Diogenes von Laerte mehr Wahrscheinlichkeit, dafs er in einem Alter von mehr als 90 Jahren die 80te Olympiade erreichte ****); also konnte Parmenides wohl sein Schü-

*) weil nehmlich Zenon, Olymp. 70. geb., zur Zeit der Zusammenkunft in Athen als 40 Jahre alt angegeben werde (s. Parm. 127. B.).

**) S. *Herald.* Advers. I. 2. *Menag.* z. Diog. Laert. IX, 23. S. 401.

***) So läfst ihn *Sext. Empir.* adv. Grammat. S. 257. in der 40ten Olympiade geboren seyn; s. *Menag.* zu Diog. Laert. IX, 20. S. 400.

****) S. *Fabric.* Bibl. graec. V. II. S. 613. ff. und *Brucker.* Histor. crit. philos. T. I. B. II. S. 1125 und 1157.

ler seyn. Zenon's Geburt aber müssen wir dann in die 75te Olympiade setzen. Doch brauchen wir wohl nicht dem Platon so ängstlich nachzurechnen, da das Ganze vielleicht nur Erdichtung ist, wofür es schon die Alten hielten *), die den Zweck hatte, die Sokratik an den Eleatismus anzuknüpfen; vielleicht auch war es von den Megarikern verbreitete Sage, daſs sich Sokrates in seiner Jugend mit dem Parmenides unterredet habe, welche Platon benutzte, um seinen Sokrates mit dem verehrten Parmenides in Verbindung zu setzen, vorzüglich um das sokratisch-Dialektische (wie es noch im Protagoras unwissenschaftlich als bloſses Fragen und Antworten erscheint) zur eleatischen Dialektik hinaufzubilden; weſshalb eben Sokrates im Parmenides noch als junger Forscher geschildert ist, der zum ehrwürdigen Parmenides im Verhältnisse eines Jüngers oder Schülers steht und zu dessen Belehrung Parmenides selbst sich der Mühe unterzieht, eine philosophische Behauptung dialektisch durchzuführen. Ohne Zweifel hatte Platon nicht allein die Absicht dabei, den sokratisch-dialogischen Lehrvortrag zum eleatisch-dialektischen zu erheben, sondern auch der in Sophismen sich verirrenden Dialektik der Megariker, die mehr dem Zenon und Gorgias gefolgt zu seyn scheinen, die ächte parmenideische entgegenzustellen; denn Zenon schlug den unphilosophischen Weg ein, den Eleatismus durch die Widersprüche zu beweisen, die sich aus der Annahme der Vielheit und der wirklichen Dinge ergeben, indem er durch künstliche Dialektik dasselbe als ähnlich und unähnlich, als Eins und Vieles, als bewegt und ruhig u. s. w. darstellte (Phaedr. 261. C. D.), statt eigentlich dialektisch (s. Parm. 129. E. Sophist. 253. D.) das Verhältniſs zu erforschen, in welchem die Begriffe Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Ruhe und

*) S. *Athen.* IX. S. 380. *Macrob.* Saturn. I, 1. Th. I. S. 202. Bip.

Bewegung, Einheit und Vielheit u. s. w. zu einander stehen, ihre Gemeinschaft oder Verbindung, und ihre Verschiedenheit oder Entgegensetzung zu ergründen. Darum wird Zenon, an dessen vorgelesene Schrift (zur Vertheidigung des Parmenides verfaſst, 128. C.) das Gespräch sich anknüpft (127. C.), als dialektisch täuschender und negativer Philosoph (128. A.) bezeichnet und sein *οὐ πολλά* durch *πάμπολλα* und *παμμεγέθη* persiflirt (128. B.). Uebrigens tritt Parmenides eben so, wie Sokrates, aus seinem Standpuncte heraus; denn er, der das Nichtseyn und die Vielheit leugnete, erforscht, nach der platonischen Dichtung, das Verhältniſs der Einheit als seyender und n i c h t seyender zu dem Andern (zur Vielheit), stellt sich also, von seinem eigenen Philosophem hinwegsehend, gleichsam in die Mitte zwischen die eleatische und herakliteische Philosophie. Parmenides wird von der Höhe seiner abstracten Spekulation zum wirklichen Leben herabgeführt, Sokrates dagegen, der populäre Weise, zum spekulativen Dialektiker gesteigert, indem er den Zenon, der mit den Erscheinungen oder den wirklichen Dingen sein dialektisches Spiel trieb, auffordert, zu den Begriffen der Gleichheit und Ungleichheit, der Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung u. s. w. sich zu erheben, und dem nachzuforschen, wie sie unter sich verbunden oder von einander getrennt und verschieden seyen, und ob ihnen eben so, wie den sinnlichen Dingen, entgegengesetzte Eigenschaften zukommen (129. E. ff.). Hier erblicken wir den Sokrates auf dem höchsten Puncte der Dialektik, auf welchem im Sophistes der eleatische Fremdling steht (253. C. ff.): zum Beweise, daſs der Parmenides nicht nur, als die Seele der ächten spekulativen Dialektik, mit den anderen dialektischen Gesprächen der zweiten Reihe in Verbindung steht, sondern auch ihre positive Ergänzung und Vollendung ist.

Um so mehr ist es zu bedauern, dafs wir das Gespräch nicht ganz besitzen.

Eben so bedeutend ist die Unterredung des Parmenides mit dem Sokrates über die Ideen und ihr Verhältnifs zu den wirklichen Dingen, bei welcher Sokrates eigentlich den Vortrag hält, und Parmenides ihm nur die Schwierigkeiten aufzeigt, die aus der Annahme der Ideen erfolgen (130. B. — 136. E.). Vielleicht enthielt der Schlufs des Parmenides gerade das Wesentlichste, nehmlich die Auflösung der Widersprüche, die sich aus der Annahme der blofsen Einheit und der blofsen Vielheit (des Anderen) ergeben, durch die Ideenlehre; denn die Ideen sind, als die höheren und zwar lebendigen (nicht blofs abstracten) Begriffe, das dämonische Band, das die Einheit und Vielheit (mithin den Eleatismus und den herakliteischen Dualismus) verknüpft und ihren Widerspruch versöhnt. Durch sie werden die beiden Welten, die intelligible und die sinnliche (welche der Eleatismus nicht zu vereinigen wufste) in die innigste Verbindung gesetzt, da die gesammte Wirklichkeit ein Gleichnifs des idealen Lebens ist und nur in Beziehung auf dieses als bestehend und wahrhaft gedacht werden kann, so dafs sich das Ideale (das Universelle oder die Einheit) zum Realen (zum individuellen Leben, der Vielheit) so verhält, wie das Centrum zur Peripherie: das eine ist nothwendig mit dem andern gesetzt, das Leben also weder das eine noch das andere, sondern die Einheit beider; denn was ist das Centrum anders, als die noch in sich verhüllte, gleichsam in ihrem Urgrunde noch eingeschlossene Peripherie, was die Peripherie anders, als das ausgedehnte und entfaltete Centrum? Sonach durchdringen sich Ruhe und Bewegung, Seyn und Nichtseyn (Verschiedenheit und Veränderlichkeit) oder Einheit und Vielheit im Leben der Dinge.

Zu der zweiten Reihe der dialektischen Gespräche gehört noch der

Kratylos.

Hermogenes theilt dem Sokrates die Unterredung mit, die er mit dem Kratylos gehabt; darauf prüft Sokrates zuerst die Meinung des Hermogenes, daſs jeder Name, den man einer Person oder Sache beilege, der richtige sey. Wie, sagt Sokrates, wenn man das, was man gewöhnlich Pferd heiſst, Mensch nennte? würde auch dieser Name für diesen Einzelnen der richtige seyn? Wenn man ferner wahr und falsch reden kann, und selbst jeder einzelne Theil der Rede wahr oder falsch ist, so muſs wohl auch das Wort, als der kleinste Theil, wahr oder falsch seyn. Wie stimmt dieses mit der Behauptung überein, daſs alle Namen, die man einer Sache beilegt, und so oft man sie ihr zuschreibt, ihr auch zukommen (daſs alle wahr seyen und keiner falsch)? *Hermog.* Doch ist das der rechte Name, den jeder einer Sache giebt; daher dieselben Dinge selbst bei den verschiedenen Stämmen Eines Volkes verschiedene Namen haben. *Sokr.* Laſs uns prüfen, ob sich die Dinge selbst auch so verhalten, daſs sie nehmlich so sind, wie sie jedem erscheinen (nach des Protagoras Behauptung 386. A.), oder ob sie etwas beharrliches und unwandelbares haben. Wenn alles wahr ist, was uns erscheint, so muſs jeder das Wahre erkennen, und es kann keinen Unverstand, mithin auch keine Schlechtigkeit unter den Menschen geben. Eben so wenig kann die Behauptung des Euthydemos wahr seyn, daſs allen alles auf gleiche Weise und immer zukomme; denn dann gäbe es ebenfalls keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht. Wenn also weder alles allen auf gleiche Weise zukömmt, noch auch jedes Ding für jeden auf besondere Weise vorhanden ist, so müssen wohl die Dinge ein für sich be-

stehendes Wesen haben, und nicht in Beziehung auf uns und vermittelst unserer Einbildung, sondern an und für sich selbst das seyn, was sie sind; und wenn die Dinge selbst so sind, so werden auch alle Verrichtungen, die sich auf sie beziehen, nicht von unserer Willkühr abhängen, sondern durch ihre Natur bestimmt und ihr entsprechend seyn müssen; zu den auf die Dinge sich beziehenden Verrichtungen und Handlungen gehört nun auch das Sprechen; dieses wird daher gleichfalls nicht von unserer Willkühr, sondern von der natürlichen Bezeichnungsweise abhängen; also wird nur derjenige richtig sprechen, der die Dinge so und damit benennt, wie sie von Natur benannt werden müssen; und was vom Reden gilt, gilt auch vom Benennen, einem Theile des Redens. Das, womit etwas benannt wird, ist der Name, das Werkzeug der Rede und zugleich das, wodurch wir einander belehren und die Dinge unterscheiden. So wie nun der Künstler das Werkzeug seiner Kunst richtig wird gebrauchen können, so wird auch nur der Lehrer die Worte richtig gebrauchen. Jedes Werkzeug ferner rührt von einem Künstler her, so die Weberlade des Webers vom Tischler; und nur der ist Künstler, der diese oder jene Kunst versteht; eben so stammt auch das Wort vom Gesetzgeber in der Sprache her, und nicht jeder ist dieses, sondern nur der Sprachkünstler; also kömmt es auch nicht jedem zu, Worte zu schaffen, sondern nur dem Wortbildner. Der Künstler verfertigt auch das Werkzeug nicht nach Willkühr, sondern so, wie es die Natur des Werkes erfordert, das damit verrichtet werden soll; also bildet er es nach der Idee des Gegenstandes, worauf es sich bezieht; eben so wird auch der Wortbildner nicht nach Willkühr die Worte schaffen, sondern das jedem Gegenstande von Natur zukommende Wort in Töne und Sylben bringen, nach der Idee des Wortes (des-

sen; was ein Wort seyn mufs, nehmlich Bezeichnung eines Gegenstandes); und wenn auch nicht jeder Wortbildner dieselben Sylben gebraucht, so ist doch das Wort eines jeden, nach der Idee des Wortes an sich gebildet, richtig; denn das Materiale ist auch in den andern Künsten nicht immer dasselbe, wie das Eisen, das Holz u. s. f. Darüber nun, ob ein Werkzeug gut gearbeitet ist oder nicht, wird nicht der Verfertiger desselben, sondern derjenige, der es gebraucht, am besten urtheilen können, über die Weberlade z. B. der Weber; auch wird dieser am besten anzugeben und vorzuschreiben wissen, wie es gemacht werden soll; also wird auch die Wortbildungen nur derjenige am besten beurtheilen können, ob sie recht sind oder nicht, der sie beim Fragen und Antworten gebraucht; und diefs ist der Dialektiker, der Vorgesetzte des Wortbildners (390. D.). Die Wortbildung ist also nichts so willkührliches und geringfügiges, auch nicht jedermanns Sache; und sonach hat Kratylos Recht, wenn er behauptet, dafs die Namen den Dingen von Natur zukommen, und dafs nur derjenige ein Wortbildner sey, der, darauf sehend, was jedem von Natur für ein Name zukömmt, diesen in Buchstaben und Sylben niederlegt. *Hermog*. Welches ist nun aber die natürliche Richtigkeit der Namen? Sokrates verweist ihn an die Sophisten und an seinen Bruder Kallias, den Protagoras die Sprachrichtigkeit gelehrt habe. Hermogenes bekennt, dafs er des Protagoras Behauptung nicht annehme, also auch nicht das aus ihr folgende. Darauf verweist ihn Sokrates an den Homeros (391. D.), der die Benennungen der Götter (die natürlichen Bezeichnungen) von den menschlichen unterscheide; was durch viele Beispiele erläutert wird, mit der unverkennbarsten Ironie und Persiflage der sophistischen Sprachgelehrten und der allegorisirenden Erklärer des Homeros (407. A.); daher jene gesuchten

und gekünstelten Ableitungen. An der Veränderung der Buchstaben, fährt Sokrates fort, an der Hinzufügung oder Auslassung von Sylben u. s. w. liegt nichts, wenn nur das Wort das bezeichnet, was es ausdrücken soll; daher ist Astyanax und Hektor, obgleich die Buchstaben und Sylben verschieden sind, doch der Bedeutung nach Eins (393. D. 394. B.). Die Personen und Dinge erhalten den Namen von dem, von welchem sie abstammen und dem sie gleich sind (so heifst der Sohn des Königs König, der vom Guten Erzeugte heifst ein Guter); das Widernatürliche aber wird nicht nach dem, wovon es abstammt, sondern nach seiner Art benannt, so der lasterhafte Sohn des Frommen heifst nicht fromm, sondern lasterhaft; eben so hatte Orestes seinen Namen von dem wilden Wesen, das er bewies (*τὸ ὀρεινόν*, d. i., *ἄγριον*); auch der Name Agamemnon ist der Natur (dem Wesen) dieses Helden ganz entsprechend (395. A.), so wie Atreus, Pelops, Tantalos u. s. w. *) Zeus wird von *ζῆν* abgeleitet, Kronos ist so viel als *κόρος*, d. i., *ἀκήρατος τοῦ νοῦ*, der an Geist reine u. s. w. Die natürliche und dem Wesen des Gegenstandes angemessene Bezeichnung finden wir vorzüglich bei den Gegenständen, die ihrer Natur nach unveränderlich sind (397. B.), von denen einige wohl auch eine höhere Macht eingesetzt hat, so bei den Namen der Götter: *θεός* von *θεῖν*, *δαίμων*, d. i., *δαήμων* oder *φρόνιμος*; Heros von *ἔρως* oder von *εἴρειν* sagen, also Redner und Sophist (398. B.); *ἄνθρωπος* von *ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν* (399. C.); *ψυχή*, d. i., *ἀναψῦχον*, als Quelle des Lebens (399. E.). Doch wird dieses dem

*) Ueberall künstliche und selbst abgeschmackte Erklärungen: dafs der Name abgekürzt, der Sinn des Worts absichtlich versteckt und verdunkelt (395. B. C. 402. C. 404. C.), die Sylben und Buchstaben versetzt seyen (399. A. B. 414. C. D. 418. A. 421. D.), u. s. w.

Euthyphron zu gemein dünken (399. E.); wir müssen also ψυχή für den schöneren Ausdruck von φυσέχη halten; es ist folglich die Kraft, welche die Natur leitet und hält. Σῶμα ist σῆμα (Grab der Seele und das Zeichen, womit sie alles andeutet), oder von σώζειν, die Bewahrung der Seele, worin sie gefangen sitzt, bis sie ihre Schuld abgebüfst hat. — Was die Namen der Götter betrifft, so wissen wir weder etwas von ihnen selbst, noch auch von ihren eigenen Namen; wir können also nur von den Namen reden, die ihnen die Sterblichen gegeben haben (400. D. ff.). Ableitung der Götter: Hestia von ἐσία, dem alten οὐσία (Anspielung auf die Eleatiker) oder von ὠσία (ὠθεῖν, stofsen: Persiflage der Herakliteer, die eine stete Bewegung der Dinge annehmen und als ihre Ursache das Stofsende setzen); Kronos und Rhea bezeichnen das Fliefsen, Tethys die Quelle (von διαττώμενον und ἠθούμενον, das Durchgeseihte, also Durchfliefsende); Poseidon von ποσιδεμνός, oder von πόλλ' εἰδώς, oder auch so viel, als σείων (402. E.); Pluton ist von den Schätzen in der Erde (πλοῦτος) so genannt; Hades ist der Unsichtbare, oder der die Seelen fesselt, dafs sie in der Unterwelt bleiben, und zwar durch das stärkste Verlangen, durch das nach Weisheit und Tugend; Hades ist demnach der Lehrer der Tugend, der alle bezaubert, selbst die Sirenen, also der vollendetste Sophist und zugleich der gröfste Wohlthäter der Lebendigen, wegen der Schätze, die er ihnen aus der Erde heraufschickt, wefshalb er auch Pluton heifst (403. D. E); ganz vorzüglich philosophisch ist dieses von ihm, dafs er mit den Verstorbenen (den vom Leibe und den sinnlichen Begierden Befreiten) Umgang pflegt; Hades hat daher seinen Namen vom Allwissen, εἰδέναι u. s. w. Φεῤῥέφαττα ist die das Bewegte (φερόμενα) Berührende und Ergreifende (Φερέπαφα), d. i., die Weise (Persiflage der Herakliteer, 404. D.), Gemahlin des Sophisten Hades; diesen

Namen veränderten die Neueren, die Wahrheit dem Wohllaute aufopfernd (414. D.), in Φεῤῥέφαττα, u. s. w.— Sokrates wendet sich von den Göttern weg, aus Scheu, noch länger von ihnen zu reden (408. D.), und betrachtet die Wörter σελήνη (das dithyrambische σελαενονεοάεια, abgekürzt σελαναία 409. C.), ἥλιος, γῆ u. a.; dann die Wörter φρόνησις, σύνεσις, ἐπιστήμη u. s. w., die alle auf herakliteische Weise erklärt werden (denn schon den alten Wortbildnern gieng es so, wie den jetzigen Weisen, daſs sie, weil sie sich bei der Erforschung der Dinge so vielfältig hin und her wendeten, schwindlich wurden; daher ihnen die Dinge, weil sich alles in ihnen bewegte, als bewegt und flieſsend vorkamen: 411. B. C.). Φρόνησις ist also φορᾶς νόησις; γνώμη ist γονῆς νώμησις; νόησις ist νεόεσις; σοφία von σόος (σύεσθαι, Σοῦς) und ἐπαφή; δίκαιον ist διαϊόν (das Durchgehende, Durchdringende, also das Feinste), demnach so viel als αἴτιον (die Ursache, wodurch alles wird: αἴτιον δι', nehmlich ὃ γίγνεταί τι). Vom Gerechten wissen sie nur diese etymologische Erklärung zu geben, den Geist desselben aber nicht zu entwickeln; denn sie meinen, es sey schon hinlänglich zu wissen, wovon das Wort abgeleitet sey *). Das Gerechte hält der eine für die Sonne, der andere für das Feuer, der dritte für die Wärme, der vierte für den νοῦς des Anaxagoras, der durch alles hindurchgehe (διαϊόν). Ἀνδρία ist ἀνρία, d. i., ἐναντία ῥοή; τέχνη ist ἐχονόη; ἀρετή das abgekürzte ἀειρείτη (von ἀεὶ ῥεῖν) u. s. w. — Gehen wir auf die Stammwörter zurück, die nicht mehr aus andern zusammengesetzt, sondern die Urbestandtheile der Sprache sind, so ist in ihnen die Richtigkeit der Bezeichnung dieselbe, wie in den abgeleiteten und zusammengesetzten Wörtern (denn die Richtigkeit der

*) Gegensatz der sophistischen Sprachkunde und der ethischen Sokratik, 413. A. B.

Bezeichnung besteht überhaupt darin, daſs das Wort andeutet, wie und was der bezeichnete Gegenstand ist); wenn aber die Richtigkeit der abgeleiteten durch die Stammwörter bewirkt wird, so fragt es sich, wodurch die Richtigkeit dieser Stammwörter, denen keine anderen zum Grunde liegen, bewirkt werde? Hätten wir nicht den Gebrauch der Zunge und Stimme, so würden wir alles mit den Händen und den Bewegungen des Körpers nachahmend andeuten müssen. Mit der Stimme und Zunge ahmen wir zwar nach, wenn wir reden; doch ist das Reden nicht das Nachahmen der Stimme desjenigen, das wir bezeichnen wollen (sonst würde auch der, welcher das Blöken des Schafs, das Krähen des Hahns u. s. w. nachahmt, reden und diese Gegenstände benennen). Die Nachahmung durch die Stimme ist Musik, die durch die Farbe Mahlerei, die Nachahmung und Darstellung des Wesens aber durch Buchstaben und Sylben, also die Bezeichnung dessen, was jedes Ding ist, Rede (423. E.); und die Beurtheilung ihrer Richtigkeit beruht auf der Erkenntniſs ihrer Elemente, der Buchstaben. Diese muſs man eintheilen in Selbstlauter, Mitlauter (stumme Consonanten) und Halblauter (424. C. Vergl. Theaet. 203. A.). Eben so müssen wir auch die Dinge betrachten und den Buchstaben gemäſs eintheilen, um das Gleiche mit dem Gleichen zu verbinden (das Einzelne mit dem Einzelnen oder das Vielfache vermischend, wie es in den Sylben geschieht, die dann wieder zu Nenn- und Zeitwörtern, und endlich zum Ganzen einer Rede zusammengefügt werden). Die Buchstaben und Sylben sind, als Bezeichnungen der Dinge, Nachahmungen derselben; wir müssen daher ihre Bedeutung erforschen, und nicht jene Ausflüchte (daſs die Götter die ursprünglichen Wörter eingesetzt haben, daſs sie ausländischen Ursprungs seien, oder daſs man ihre Bedeutung, da sie schon so alt seyen, nicht mehr erken-

nen könne 425. E.) gebrauchen; denn versteht man die Bedeutung der Buchstaben und der ursprünglichen Wörter nicht, so kann man auch nicht die Richtigkeit des aus ihnen Zusammengesetzten beurtheilen *). Das ρ ist Ausdruck der Bewegung überhaupt, wie in ῥεῖν, τρόμος, κρούειν, θραύειν u. a. (denn die Zunge ist bei der Bildung des ρ ganz vorzüglich in Bewegung und Schwingung; daher wird durch sie das Bewegte nachgebildet); ι bezeichnet das Dünne und Leichte, also Gehende, wie in ἰέναι, ἵεσθαι u. a.; die hauchenden und blasenden Buchstaben, wie φ, ψ, σ und ζ drücken das Sausende, Zischende und Schwellende aus; das δ und τ, wobei sich die Zunge zusammendrückt und anstemmt, bezeichnet das Bindende und Feststellende; bei der Bildung des λ gleitet die Zunge sanft hin; daher bezeichnet es das Hingleitende, Schlüpfrige, Weiche und Leimige; das γ mit λ verbunden drückt das Klebrige aus (γλυκύ, γλίσχρον und γλοιῶδες, 427. B.); beim ν geht die Stimme nach innen zurück, daher bildet es auch das Innere nach; α bezeichnet das Grofse, η das Lange, Gedehnte, und ου das Runde. So scheint, sagt Sokrates, der Wortbildner durch die Buchstaben und Sylben jedem Dinge seine ihm eigenthümliche Bezeichnung gegeben und daraus das übrige (die abgeleiteten Wörter) zusammengesetzt zu haben; dieses halte ich für die Richtigkeit der Namen (427. D.). — Hermogenes fordert den Kratylos auf, sich zu erklären, ob er mit dieser Ansicht des Sokrates von der Richtigkeit der Namen übereinstimme oder nicht, und Kratylos erklärt sich ganz für sie: doch genügt dem Sokrates

*) Persiflage der grammatischen Sophisten, die, ohne auf die Elemente der Sprache zurückzugehen, die abgeleiteten und zusammengesetzten Wörter auf die willkührlichste Weise erklärten und sie ihren philosophischen Ansichten gewaltsam anpafsten, s. 426. A. B.

diese Erklärung noch nicht, sondern er sucht den Gegenstand mit dem Kratylos noch genauer zu erforschen. — Die Richtigkeit des Wortes besteht darin, dafs es anzeigt, wie die Sache beschaffen ist; die Sprache dient ferner zur Belehrung, und so wie es in jedem Werke Künstler giebt, so wird es auch Sprachkünstler geben, und dieses sind die Wortbildner. So wie es ferner gute und schlechte Künstler, gute und schlechte Werke giebt, so auch gute und schlechte Wortbildner, gute und schlechte Benennungen. Kratylos leugnet das letztere und behauptet, dafs alle Namen als solche richtig und gut seyen; wenn z. B. der Name Hermogenes einem nicht zukomme, so scheine er ihn nur zu führen, eigentlich aber führe ihn der, den der Name bezeichne. *Sokr.* Also könnte man, wenn kein Name unrichtig ist, auch nicht falsch reden und lügen. *Krat.* Alles, was jemand sagt, ist ein seyendes (wirkliches), folglich wahres; denn das nichtwirkliche sagen ist eben das Falschreden. *Sokr.* Wenn nun einer den andern mit dem unrechten Namen anruft oder benennt, ist dann seine Rede nicht falsch? *Krat.* Es ist keine Rede, sondern ein leerer Schall. *Sokr.* Die Rede ist Nachbildung der Gegenstände, wie die Mahlerei; nun kann man in der Mahlerei die Darstellungen verwechseln, das Bild des Mannes dem Weibe und das des Weibes dem Manne geben; ist dann nicht diese Vertheilung und Darstellung unrichtig? Eben dies mufs auch in der Rede statt finden; und die Bezeichnung eines Gegenstandes mit dem ihm nicht zukommenden Namen ist nicht blofs unrichtig, sondern auch falsch. *Krat.* In der Mahlerei kann dieses statt finden, wohl aber nicht in der Rede. *Sokr.* Wie sollte es nicht denkbar seyn, dafs man die Namen eben so, wie die Bilder, verwechseln und einem einen unrechten Namen beilegen könne? Und wenn dises mit den Namen statt findet, so wird es mit den Zeitwör-

tern, und, wenn mit diesen, mit der aus beiden zusammengesetzten Rede derselbe Fall seyn. So wie es ferner schlechte Gemählde giebt, in denen wesentliche Züge ausgelassen und andere fremdartige hinzugesetzt sind, eben so wird es auch schlechte Bezeichnungen geben; dagegen diejenigen, die alles dem Gegenstande zukommende nachbildend wiedergeben, wahr und schön seyn werden, wie die Gemählde, die ihren Gegenstand vollkommen darstellen. Folglich giebt es richtige und unrichtige Bezeichnungen, gute und schlechte Sprachkünstler oder Wortbildner. *Krat.* Wenn wir aber bei einem Worte einen Buchstaben auslassen oder einen fremden hinzusetzen, so kann man doch nicht sagen, dafs das Wort zwar geschrieben, aber nicht richtig geschrieben sey; es ist ja eigentlich gar nicht geschrieben und erscheint als ein anderes. *Sokr.* Dies findet wohl bei Zahlen statt, dafs jede eine andere wird, wenn man etwas hinwegnimmt oder hinzufügt (10 wird z. B. 8, wenn 2 wegkömmt, 12 aber, wenn 2 hinzukömmt), nicht aber bei den Gleichnissen; das Gleichnifs darf vielmehr nicht einmal alles an sich haben, was das Abzubildende hat, sonst würde es kein Bild, sondern der Gegenstand selbst seyn; eben so würde der Name, wenn er alles das in sich enthielte, was der Gegenstand in sich hat, nicht mehr Name des Gegenstandes seyn, sondern Verdoppelung desselben. Jeder Name also, wenn er auch nicht ganz seinem Gegenstande entspricht, ist doch Bezeichnung desselben, so lange er den Charakter desjenigen ausdrückt, was er anzeigt. Dieses müssen wir annehmen, oder den Namen für etwas anderes halten, als für die Bezeichnung der Sache durch Buchstaben und Sylben. Wenn nun das Wort dem Gegenstande ähnlich ist, so müssen auch die Elemente, aus denen die ersten Wörter (die Stammwörter) zusammengesetzt sind, den Dingen ähnlich seyn, gleich-

wie in einem Gemählde die Farben dem Gegenstande, den sie ausdrücken sollen, ähnlich sind. Beurtheilen wir nun diesem gemäſs die Wörter, so finden wir oft einen Buchstaben statt des andern gesetzt und zwar häufig den entgegengesetzten (z. B. λ statt ϱ); dennoch verstehen wir das Wort, weil es uns aus Gewohnheit und Uebereinkunft bekannt ist (denn Uebereinkunft ist es doch, wenn der andere weis, was ich mir bei der Aussprache eines Wortes denke); und nur durch Uebereinkunft kann es geschehen, daſs die unähnlichen (dem Gegenstande nicht entsprechenden) Buchstaben eben so gut, als die ihm ähnlichen, die Sache bezeichnen. Also wird auch die Gewohnheit und Uebereinkunft, nicht bloſs die ursprüngliche Aehnlichkeit der Buchstaben mit den Dingen, dazu beitragen, daſs die Wörter unsere Gedanken verkünden, wie vorzüglich bei den Zahlen; denn wo könnte man wohl bei jeder Zahl das ihr entsprechende Wort finden? Ist es nicht Uebereinkunft und Gewohnheit, daſs dieses Wort diese und jenes jene Zahl bezeichnet? Die ursprüngliche Uebereinstimmung und Aehnlichkeit der Buchstaben mit den Dingen ist also nicht ausreichend; man muſs jenes Plumpe, die Gewohnheit und Uebereinkunft, dazu nehmen (435. D.). — Darauf wird die Frage, ob mit dem Verstehen der Worte auch die der Dinge gesetzt sey (denn Kratylos hatte behauptet, daſs, wer die Worte verstehe, auch die bezeichneten Dinge verstehe, weil beide sich ähnlich seyen) in Erwägung gezogen. Wenn wir die Dinge durch die Worte verstünden, so müſsten wir auch zugleich mit den Worten über die Dinge belehrt werden, und der wahre Weg der Forschung und des Auffindens wäre dieser, die Wörter zu erforschen. Dieses wäre aber ein sehr trügerisches Verfahren; denn der erste Wortbildner hat doch wohl den Dingen die Wörter und Namen gegeben, so wie er die Dinge ansah; war

nun seine Ansicht und Vorstellung nicht richtig, wie kann der Name, den er jener gemäſs den Dingen gab, richtig, d. h. ihnen entsprechend seyn, und wie ist es dann möglich, aus dem Worte den Gegenstand zu erkennen? *Krat.* Wir müssen aber annehmen, daſs der Wortbildner ein kenntniſsvoller Mann war, und daſs nur die Namen eines solchen Namen sind; daſs diese Annahme richtig ist, beweist die durchgängige Uebereinstimmung der Wörter unter sich. *Sokr.* Diese beweist nichts; denn wenn auch der Wortbildner gleich anfangs irrte, so konnte er doch alles übrige nach dem ersten Irrthume einrichten und es übereinstimmig bilden, so wie in einer Zeichnung mit dem ersten falschen Zuge alle anderen in Uebereinstimmung stehen können. Doch ist selbst an dieser Uebereinstimmung der Wörter unter sich zu zweifeln. Wenn wir z. B. annehmen, daſs die Bezeichnungen der Dinge auf ihre Bewegung, ihr stetes Flieſsen u. s. w. hindeuten, wie stimmt damit das Wort ἐπιστήμη überein, das vielmehr ein Stillstehen der Seele anzeigt? Eben so deutet βέβαιον nicht auf Bewegung, sondern auf Stillstand hin; ἱστορία ist das Stillstehen des Laufes u. s. w.; eben diese Ungleichheit findet sich in den Bezeichnungen des Schlechten, die denen des Guten oft ganz ähnlich sind; ja, man könnte selbst dieses durch die Sprache durchführen, daſs sich der Wortbildner die Dinge nicht als bewegt und flieſsend, sondern als bleibend gedacht habe. — Werfen wir die Frage auf, ob der erste Wortbildner die Gegenstände, für die er Namen festsetzte, kannte oder nicht? Hat er die Gegenstände gekannt, so muſste er sie kennen, auch ohne die Bezeichnungen derselben zu kennen; denn diese wollte er erst festsetzen; also kann die Behauptung, daſs es keine andere Art der Erkenntniſs gebe, als die durch die Wörter, nicht gültig seyn (438. B.). Woher soll nun der erste Wortbildner die Dinge erkannt haben?

Krat. Eine höhere Kraft, als die menschliche, hat ohne Zweifel die ersten Wörter eingesetzt; darum müssen sie richtig seyn. *Sokr.* Wenn ein Gott oder ein Dämon es war, wie sollte er sie so im Widerspruch mit sich selbst gebildet haben? *Krat.* Die einen (widersprechenden) Namen dürften wohl nicht für Namen gehalten werden können. *Sokr.* Die, welche das Bewegte, oder die, welche das Beharrliche andeuten? Denn beiderlei Namen werden gleiche Ansprüche darauf machen, daſs sie die richtigen und der Wahrheit entsprechenden seyen. Wie sollen wir diesen Streit entscheiden? Doch nicht wiederum durch Worte, da es auſser jenen beiden Arten keine anderen giebt? Es muſs auſser den Wörtern etwas geben, was ohne Hülfe der Wörter die Richtigkeit derselben aufzeigt, indem es die Wahrheit des Seyenden enthüllt. Das nun, wodurch wir die Dinge (ohne Hülfe der Wörter) erkennen, ist ihre gegenseitige Verwandtschaft; also erkennen wir die Dinge durch sie selbst, nicht durch etwas von ihnen verschiedenes, das uns als solches auch nur ein von den Dingen verschiedenes anzeigen würde, nicht die Dinge selbst, die wir erkennen wollen. Diese Erkenntniſs der Dinge durch sie selbst wird auch weit richtiger und deutlicher seyn, als die durch die Wörter, welche nur Gleichnisse und Nachahmungen der Dinge sind; denn durch die Sache läſst sich doch sie selbst sowohl, als ihr Gleichniſs, ob es ihr entsprechend ist, besser erkennen und beurtheilen, als durch das Gleichniſs dieses selbst und der Gegenstand, dessen Nachbildung es ist. Wie diese Erkenntniſs und Erforschung der Dinge durch sie selbst geschehen müsse, wollen wir nicht weiter untersuchen. Noch dieses laſs uns betrachten (439. C.). Viele Namen scheinen zwar auf die Bewegung der Dinge hinzudeuten, und die ersten Wortbildner, von den Dingen und ihrem Wechsel fortgerissen, hatten ohne Zweifel die

Ansicht, dafs alles hinfliefse, und so ziehen sie uns durch ihre Bezeichnungen in denselben Strudel mit sich hinein; aber jene Ansicht erscheint falsch; denn es giebt doch wohl ein Schönes und Gutes an sich, das nicht, wie die schönen Dinge, vergänglich ist, sondern stets dasselbe bleibt; wäre es in stetem Flusse begriffen, so würde es, während wir es benennen wollten, immer entschlüpfen und anders werden, so dafs wir von ihm weder aussagen könnten, dieses ist es, noch, so beschaffen ist es. Eben so wenig könnte das nie sich gleich Bleibende erkannt werden; denn während wir es erkennen wollten, würde es sich verwandeln und nicht mehr das seyn, was es war; ja es könnte auch keine Erkenntnifs geben, wenn alles veränderlich wäre; denn stets müfste sie sich in ein anderes verwandeln; also gäbe es weder ein Erkennendes noch ein Erkennbares. Ist das Schöne, das Gute und jedes Seyende das, was es ist, so können die Dinge mit nichten einem Flusse verglichen werden; und unvernünftig ist es, sich den Namen hingeben zu wollen (seine Erkenntnifs auf die Worte zu beschränken, um aus diesen seine Wissenschaft zu schöpfen), in der gläubigen Voraussetzung, dafs die Wortbildner die Dinge erkannt hätten, und dafs diese wirklich so nichtig, vergänglich und zerbrechlich, wie Töpferzeug, wären, und alles von Flüssen geplagt sey. Kratylos erklärt sich dennoch für die Meinung der Herakliteer; Sokrates aber bittet sich seine Belehrung aus, wenn er vom Lande zurückkomme. —

Die Tendenz des Kratylos leuchtet aus dem kurzgefafsten Auszuge deutlich hervor: das Gespräch ist eine durchgängige Persiflage der sophistischen Sprachforscher, die sich der Sprache selbst als eines Beleges für ihre Behauptungen bedienten, so als liefse sich durch sie das Wahre erkennen, und doch wieder ganz willkührlich mit ihr verfuhren. Die sophistischen

Sprachforscher giengen von der falschen Ansicht aus, dafs man durch die Sprache und die Worte die Dinge selbst erkennen könne, indem jedes Wort dem bezeichneten Gegenstande ganz entsprechend sey, und widerlegten sich selbst dadurch, dafs jeder nach einem andern Grundsatze die Wortbildungen analysirte und erklärte, und dem ersten Wortbildner seine eigene philosophische Ansicht unterlegte; der eleatisirende Philosoph z. B. meinte, der erste Wortbildner habe nach dem Principe, dafs alles stehend und unveränderlich sey, die Worte geformt, der herakliteisirende dagegen, dafs er die Dinge für fliefsend und veränderlich gehalten, und daher auch die Namen nach dieser Idee gebildet habe; und jeder suchte seine Behauptung durch die Analysirung der Worte zu beweisen: der eleatisirende leitete z. B. den Namen der *Ἑστία* von *ἐσία*, dem alten *οὐσία* (von *εἶναι*, seyn) ab, der herakliteisirende dagegen von *ὠσία* (*ὠθεῖν*, stofsen, in Bewegung setzen). Mit gleichem Rechte hielten beide ihre Ableitungen und Erklärungen für die wahren; woraus folgt, dafs keine die wahre ist, und dafs die Sprache, als wirkliche und gegebene, zuviel willkührliches (durch Uebereinkunft und Gewohnheit entstandenes) in sich hat, als dafs sie für eine getreue und ganz entsprechende Bezeichnung der Dinge gehalten werden könnte; daher sie auch nicht für sich zur Erkenntnifs führen, noch aus ihr die Frage beantwortet werden kann, welche von jenen sich entgegengesetzten Behauptungen (die eleatische oder die herakliteische) die wahre sey.

Das Gespräch geht von der auch in der späteren Zeit häufig berührten Frage aus, ob der Sprache eine natürliche Angemessenheit und Aehnlichkeit mit den bezeichneten Dingen zum Grunde liege, oder ob sich alles in ihr nur auf Willkühr, Uebereinkunft und Gewohnheit gründe, also jedes Wort, womit man etwas

benenne, auch das rechte sey, oder: ob die Worte natürliche oder willkührliche Zeichen (Bezeichnungen der Dinge) seyen *). Kratylos behauptete das erste, Hermogenes aber folgte der letzteren Meinung. Wir erkennen aus der Inhaltsanzeige, dafs Platon keine der beiden Behauptungen für die richtige und ausreichende hielt, weil die Sprache selbst sie widerlegt; denn von der einen Seite müssen wir doch ein natürliches und wesentliches Verhältnifs der Sprachelemente zu den durch sie bezeichneten Dingen annehmen, da fast jeder Buchstabe seine von Natur ihm zukommende Bedeutung hat, wie r, l, n, i und a, also in einem nothwendigen Verhältnisse zu den Dingen steht; von der andern aber finden wir in der gegebenen Sprache diese natürliche Verwandtschaft der Sprachelemente mit den Dingen nicht immer beobachtet, und oft eine so willkührliche Verwechselung der Buchstaben, dafs wir selbst den entgegengesetzten häufig finden, wie das l statt des r; also ist in der Sprache, dem Kunstwerke des Menschen, die Nothwendigkeit (in Rücksicht auf das objective Verhältnifs der Sprachelemente zu den Dingen und ihre natürliche Uebereinstimmung mit dem Wesen der Dinge) unzertrennlich verbunden mit der Freiheit (in Beziehung auf den oft willkührlichen Gebrauch der Sprachelemente zur Bezeichnung irgend eines Gegenstandes, so dafs uns nur Uebereinkunft und Gewohnheit in den Stand setzen, das Wort, obgleich seine Bestandtheile den bezeichneten Dingen gar nicht entsprechend sind, zu verstehen, d. h., es auf das ihm

*) φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει? s. *A. Gell.* Noct. Attic. X, 4. *Gale* zu Jamblich. de myster. VII, 5. S. 292. *Michaeler* de origine linguae S. 21 ff. 36. 38. — *Aristoteles* nahm das letztere an (s. de interpret. I, 2. 1.), die Stoiker aber das erste (s. *Origen.* adv. Cels. I, 24. S. 341. T. I. Paris. *Diog. Laert.* X, 75. *Potter* zu Clem. Alexandr. S. 405. und *Fabricius* zu Sext. Empir. II, 18. §. 214. S. 115.).

ungleiche Ding zu beziehen). In die ganze Untersuchung über die Richtigkeit der Worte hat Platon die Parallelisirung des eleatischen und herakliteischen Systems verflochten, indem er, die grammatischen Sophisten persiflirend, die, ohne auf die Elemente der Sprache zurückzugehen, die abgeleiteten und zusammengesetzten Wörter auf das willkührlichste erklärten und sie ihren philosophischen Aussagen anpaſsten, bald nach den eleatischen Principien, bald nach den herakliteischen die Wörter ableitet, den Begriff des Seyns und Stillstands der Dinge oder den des steten Verflieſsens ihnen unterlegend; und wie im Theaetetos und den andern Gesprächen, ist die Persiflage der Herakliteer am stärksten und oft eigentliche Satyre (so werden ihre Grundsätze in die Zeiten des Kronos und der Rhea hinaufgesetzt 402. A. B. 411. B. C.; die schwindlichen halten alles für bewegt 411. B. C. u. s. w.). Obgleich Platon den Herikleitos selbst ausdrücklich nennt und einen Ausspruch von ihm anführt (402. A.), so müssen wir uns doch eigentlich die späteren Herakliteer denken, welche Platon ironisch auch Homereer nennt (Theaet. 179. E.), also die herakliteisirenden Sophisten, zu denen vorzüglich Protagoras gehörte (daher auch dessen Grundsatz zur Sprache kömmt S. 386. A. Vergl. 385. E. 391. C.; seine Schrift, ἀλήθεια betitelt, 386. C. 391. C. Vergl. Theaet. 169. C. u. a.). Dieses sind die ἡρακλειτίζοντες beim *Aristoteles* (Problem. Sect. XXIII, 30. T. IV. S. 189. du-Vall. Vergl. Metaphys. IV, 3. 5.), die den alten Herakleitos empirisch und materialistisch deuteten und seine Principien falsch anwendeten. Eben diese scheinen sich vorzüglich, wie schon der ironische Name Homereer andeutet, den ihnen Platon beilegt (vergl. Theaet. 179. E.), bei ihren Ableitungen und Worterklärungen auf den Homeros und Hesiodos gestützt zu haben. Daher die Persiflage der allegorisirenden Erklärer des Homeros (391. D. ff.

392. A. B. 407. A. 408. A. 410. B. C.) und Hesiodos (396. C. 397. E. 406. C.) in jenen gesuchten und gekünstelten Ableitungen; ja Homeros wird selbst als Sprachkünstler aufgeführt (391. D. ff.); und wohl mufste seine Unterscheidung der Götter- und Menschensprache (391. D. E. s. Phaedr. 252. B.) den sophistischen Grammatikern einen reichhaltigen Stoff zu spitzfindigen Untersuchungen und Behauptungen darbieten. Vornehmlich ist der ächt platonische Geist darin zu erkennen, dafs an das Faktische (die Streitfrage über die Richtigkeit der Wörter) das Höhere und Spekulative angeknüpft wird; einmal die Idee von dem Verhältnisse, in welchem die Sprachelemente an sich (also φύσει) zu den Dingen stehen, und von der natürlichen Bedeutung derselben; und dann die durch das Ganze der Untersuchung hindurchgehende Entgegenstellung der eleatischen und herakliteischen Philosopheme. Eben so verkündet sich der ächte Platon im Tone des Vortrags: denn selbst da, wo er seine Ansichten von der Wortbildung, die er als künstlerische betrachtet (denn der Wortbildner *) ist der Künstler, der für den Gebrauch des Dialektikers die Worte macht 390. C. D.), und von der natürlichen Uebereinstimmung der Sprachelemente mit den Dingen vorträgt, ist der Ernst mit Ironie und Persiflage so verwebt, dafs man das eine vom anderen fast nicht zu scheiden vermag, um so weniger, da uns viele seiner Anspielungen dunkel sind, so dafs wir die eigentliche Tendenz seiner Per-

*) Der ὀνοματοθέτης wird auch νομοθέτης genennt (388. E.), gleichsam Gesetzgeber, insofern er ein Wort einführt (dieses ist θεῖναι, auch absolute gesetzt, wie 384. E., so wie in der bekannten Redensart νόμον θεῖναι) und es gebräuchlich macht (denn νόμος ist τὸ νομιζόμενον: der Gebrauch, die Gewohnheit, wie 388. D.). Also lag die Vergleichung und Einssetzung des ὀνοματοθέτης mit νομοθέτης schon in dem letzten Bestandtheile des ersteren Wortes.

siflage nicht immer bestimmen können. Denn ohne Zweifel ist Platon durch eine besondere Thatsache zur Abfassung dieses Gesprächs gereizt worden; sey es nun, dafs man seine freieren Wortbildungen getadelt, wohl auch die in seinen früheren Gesprächen vorkommenden ironischen Wortableitungen, Erklärungen und Wortspiele misverstanden, oder dafs ihn sein Gegner Antisthenes in seinen grammatischen Schriften angegriffen hatte *). Dem Faktischen aber giebt Platon nach seiner Weise ein höheres, spekulatives Interesse, indem er es allgemein behandelt und an eigentlich philosophische Untersuchungen anknüpft, so dafs die Beziehung auf die besondere Veranlassung fast ganz verschwindet. Und gerade die Frage über die Richtigkeit der Wörter und das Princip der Wortbildung mufste ihn, wenn sie auch durch eine besondere Thatsache veranlafst wurde, von selbst zu allgemeinen Ansichten und Untersuchungen hinführen, da die Sprache ein Hauptgegenstand der Betrachtung für die rednerischen und politischen Sophisten war (Kratylos sagt 427. E.: *μὴ ὅτι τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι*); daher sich die ersten Sophisten, Protagoras, Prodikos u. a., ganz vorzüglich mit ihr beschäftigten. Ueberhaupt war sie der attischen Bildung so eigenthümlich, wie es der sokratisch-platonischen Philosophie die Dialektik ist; denn wenn der ionische Philosoph die Natur, der pythagoreische die Mathematik zum Hauptgegenstande seiner Forschung machte, so war es für den attischeu Philosophen die Sprache, in welcher sich, als dem frei-nothwendigen

*) Auf den Antisthenes mufs ohne Zweifel die Stelle bezogen werden S. 429. C. D., wo es heifst, alles, was man sage, sey wahr und wirklich, weil es keine Lüge gebe; s. *Aristot.* Metaphys. V, 29. Topic. I, 11. Hierin folgte Antisthenes dem Protagoras.

Kunstwerke des menschlichen Geistes, das reale (objektive) und ideale (freie und subjektive) Leben durchdringen und, nach der platonischen Ansicht, Kunst und Wissenschaft sich verschmelzen. Der Sprachkünstler mufs nehmlich den Gegenstand, den er benennen will, erkannt haben, um ihn richtig bezeichnen zu können, und als Künstler wird er das Wort so bilden, dafs es ein treues und entsprechendes Nachbild des Gegenstandes ist (denn alle Kunstdarstellung ist Nachbildung eines Ur- oder Vorbildes). Darum auch finden wir beim Platon so häufig Beziehungen auf die Sprache und die Grammatik, wie im Theaetetos S. 202. E. ff. Sophistes 253. A. ff. 261. D. Politik. 277. E. ff. Phileb. 17. A. ff. u. a.

Aecht wissenschaftlich ist die Ansicht von der Sprachkunst, als eigentlicher Kunst (indem der Sprachbildner das Wort nach dem Begriffe des zu bezeichnenden Gegenstandes und nach der Idee dessen, was das Wort seyn mufs, bildet 389. D.) und Wissenschaft, die Zurückführung der Sprache auf ihre Elemente, die Eintheilung derselben (425. B.) und die Ergründung ihrer ursprünglichen Bedeutung (424. B. ff.). Auch finden wir aufser jenen sich entgegengesetzten Hauptansichten von der Sprache, die durch den Kratylos und Hermogenes gleichsam repräsentirt sind, fast alle übrigen Meinungen und Erklärungsmittel berücksichtigt; so wird die Annahme, dafs die Sprache göttlichen Ursprungs sey und dafs eben defshalb alle Wörter richtig seyen, weil sie die Götter so gebildet, als ein künstliches Hülfsmittel *) verworfen (425. E. 438. C.); eben so dieses, wenn man, wo kein Erklärungsmittel aus-

*) ein deus ex machina, nach dem Ausdrucke der Alten, θεὸς ἐκ μηχανῆς, s. *Cicer.* de nat. deor. I, 20. *Lucian.* Hermotim. §. 86. S. 391. T. I. Schmied. das. Scholiast. *Erasm.* Adag. S. 591.

reicht, seine Zuflucht zu fremden Sprachen nimmt und aus ihnen die Wörter ableitet (409. E. 410. A. 416. A. 417. C. 419. C. 421. C.).

So unverkennbar die durchgängige Ironie gegen die grammatischen und philologischen Herakliteer und Sophisten (der geldgierigen: daher Hades der vollendetste Sophist 403. D. E.; auch werden die Sophisten als Heroen persiflirt 398. D.), ins Besondre gegen den Protagoras und Prodikos ist (nachdrücklich wird die Vorlesung des letzteren über die Richtigkeit der Namen, die 50 Drachmen kostete, erwähnt 384. B. Vergl. Euthydem. S. 217. E. u. a.; ironisch gegen den Prodikos sind ferner die Stellen 384. B. 392. C. 399. A. 401. E. 410. E. 428. E. 429. D.), so wird sie doch noch aufgewogen durch die Persiflage des Euthyphron, des Prospaltiers, mit dem sich Sokrates, wie er vorgiebt, des Morgens unterhalten hatte, und dem er seine Begeisterung zuschreibt 396. D. 399. A. E.; denn der ironische Sokrates erklärt, dafs er alles nur so vortrage, wie er es gehört habe (413. D.), also sey es fremde Weisheit, die ihn begeistere (daher die Löwenhaut 411. A.). Höchst wichtig wäre es für das Verständnifs des Kratylos, näheres vom Euthyphron zu wissen. Ohne Zweifel ist es derselbe, mit dem sich Sokrates in dem nach ihm benannten Gespräche unterredet. Aus mehreren Stellen des Euthyphron (Cap. 2. und 16. vornehmlich), so wie aus dem Kratylos erhellt, dafs sich Euthyphron mit der Theologie und allem damit in Verbindung stehenden beschäftigte und sich für einen gelehrten Theologen ausgab; denn Cap. 16. sagt Sokrates von ihm: *ἐπειδήπερ τάγε θεῖα κάλλιστά φῃς εἰδέναι ἀνθρώπων.* Er machte also den Priester, Wahrsager und gelehrten (allegorisirenden) Dolmetscher der alten mythologischen Dichter, vorzüglich des Homeros. Ohne Zweifel beschäftigten ihn auch die Namen der Götter, und hierin mochte er eben so grofse Ein-

falt und zugleich Leichtsinnigkeit an den Tag legen, wie seine religiösen Begriffe überhaupt verrathen (man sehe den Euthyphron); er trieb also wohl ein eitles, gedankenloses Spiel mit den mythischen Namen der Götter, so als läge in den grammatischen und mythologischen Erklärungen derselben grofse Weisheit verborgen. Von der einen Seite also zeigte er Götterfurcht, indem er in seine theologischen Forschungen und Erklärungen so grofse Wichtigkeit setzte, von der andern aber hob er alles Göttliche auf, da er ein leeres, sinnloses Spiel damit trieb: in beiderlei Hinsicht der Repräsentant der Deisidämonie und der irreligiösen Leichtsinnigkeit des athenäischen Volkes. Darauf ohne Zweifel beziehen sich die religiösen Aeufserungen des Sokrates, wenn er z. B. S. 400. D. sagt, wir wissen weder von den Göttern noch von den Namen, mit denen sie sich benennen; offenbar werden ihre Benennungen die richtigen seyn; also können wir nur von den Namen reden, die ihnen die Menschen nach ihrer Vorstellung von ihrem Wesen beigelegt haben; ferner, wenn sich Sokrates scheut, von den Göttern zu reden, 407. D. 425. C. (s. Phileb. 12. C.: *τὸ δ᾽ ἐμὸν δέος, ὦ Πρώταρχε, ἀεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ᾽ ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου*). Die Leichtfertigkeit seiner Zeitgenossen gegen das Göttliche und durch den mythischen Glauben Geheiligte rügt Platon auch im Phaedros, wie wir gesehen. Von diesem Gottesgelehrten nun leitet der ironische Sokrates seine Begeisterung ab, und giebt alles, was er über die Namen der Götter und ihre Ableitungen (von denen eine gesuchter und abgeschmackter, als die andere ist S. 406. A. B.) vorbringt, für Eingebung des Euthyphron aus, dessen Begeisterung er durch homerische Parodieen persiflirt (S. 407. D.: *ὄφρα ἴδηαι, οἷοι Εὐθύφρονος ἵπποι*, s. *Homer*. Iliad. V, 221. Vergl. 409. D. 428. C.). Dafs Euthyphron auch den begei-

sterten Orakelsprecher spielte (S. 396. D.; daher 413. A.), erhellt ebenfalls aus dem gleichnamigen Gespräche K. 2., wo er sagt: καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένου.

Aus der bestimmten Angabe, daſs Sokrates des Morgens mit dem Euthyphron gesprochen habe, und von ihm begeistert worden sey, könnte man schlieſsen, daſs der Kratylos mit dem Euthyphron in Verbindung stehe und gleich nach ihm geschrieben worden sey; dann müſste der Kratylos noch vor dem Phaedon aufgesetzt worden seyn. Allein den Euthyphron können wir für kein ächtes Gespräch des Platon halten, wie wir weiter unten darthun werden; und der Kratylos gehört offenbar in die zweite dialektische Reihe der platonischen Gespräche, nicht allein wegen des mit dem Theaetetos und Sophistes in Verbindung stehenden Parallelismus der eleatischen und herakliteischen Philosophie, sondern auch wegen der indirecten, mehr persiflirenden, als didaktischen Darstellungsweise, obgleich der Vortrag in ihm deutlicher und populärer ist, als in den vorhergehenden Gesprächen (daher auch der Dialektiker als der populäre, sokratische erscheint, der zu fragen und zu antworten versteht S. 390. C.); und dieses konnte schon der an sich mehr allgemeine und populäre Gegenstand (die Sprache) mit sich bringen. Die Methode des Vortrags im Kratylos ist nehmlich ganz die sokratisch-populäre; daher jene Umständlichkeit und Versinnlichung durch Beispiele (man vergl. ins Besondre 387. D. E. 388. A. C. D. 389. A. 390. B. 429. A. ff.). Ob der Kratylos vor dem Sophistes und Politikos oder nach ihnen geschrieben sey, läſst sich nicht ausmachen; denn wir finden in ihm keine bestimmte Angabe, das abgerechnet, daſs er nach Olymp. 94, 2. geschrieben ist, was aus unserer Anordnung von selbst sich versteht; denn das ῆ, wofür man sich sonst des

$\overline{\epsilon\iota}$ bediente, wird als Vokal angeführt (S. 426. C.); die ionischen Vokale η und ω wurden aber erst unter dem Archon Eukleides Olymp. 94, 2. bei den Athenäern allgemein gebräuchlich *). Das Gespräch aber ist schon seinem Gegenstande nach so eigenthümlich und in sich selbst geschlossen, dafs man einen näheren Zusammenhang mit einem der anderen, noch vorhandenen Gespräche nur erkünsteln könnte; der Geist und die Tendenz des Ganzen setzen es mit den dialektischen Gesprächen der zweiten Reihe überhaupt in Verbindung, nicht aber mit einem besonderen. Doch scheint der Kratylos mit anderen verloren gegangenen Gesprächen zusammen gehangen oder Platon ihn als Theil einer Trilogie oder Tetralogie, die er aber nicht vollendete, ausgearbeitet zu haben; denn der Eingang ist so nackt und ohne alle Motivirung hingeworfen, dafs er blofses Bruchstück oder flüchtiger Entwurf zu seyn scheint; wie gleich die erste Anrede des Hermogenes: *Βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινώσωμεν τὸν λόγον;* Eben so sind im letzten Theile des Gesprächs die Uebergänge auffallend abgebrochen und hart, und vieles, was mit dem Vorhergehenden nicht in unmittelbarer Verbindung steht, wird ohne alle Vorbereitung und Einleitung hingestellt, dagegen werden Untersuchungen, die mit dem Hauptgegenstande des Gesprächs zusammenhängen und grofses Interesse erregen, plötzlich aufgegeben. Vorzüglich hart und unmotivirt ist der nochmalige Ausfall auf die Herakliteer, die er zu guter Letzt und gleichsam eilfertig noch derb durchzieht. So wird auch ganz unvorbereitet die Ideenlehre herbeigeführt, um die Herakliteer zu widerlegen, und das, was im Theaetetos gründlich und

*) S. *Wesseling* zu S. Pet. Legg. Attic. S. 194. *Corsini* Fast. Attic. T. III. S. 276 ff. und *Valckenaer* zu Eurip. Phoeniss. S. 260 und 688.

ausführlich bewiesen (182. E.) ist, dafs es, wenn sich alles in stetem Verfliefsen befindet, keine Erkenntnifs geben könne, als ein neues Widerlegungsmittel den andern hinzugefügt. Aus allem diesem erhellt wohl ohne Widerrede, dafs Platon den Haupttheil des Gesprächs mit Fleifs und nicht ohne Vorbereitung ausgearbeitet, den Eingang aber und den Schlufs nur als ersten Entwurf flüchtig aufgezeichnet hat.

III. Reihe: Darstellende Gespräche.

1. *Philebos.*

Sokrates, aufgefordert, den Streit zu entscheiden, ob das Gute Lust oder Weisheit sey, fragt den Protarchos, ob er noch die Behauptung des schon ermüdeten Philebos übernehmen und gegen die seinige vertheidigen wolle, und ermahnt ihn zu bedenken, ob er auch mit der Behauptung des Philebos einverstanden sey, um sie gegen die bessere zu vertheidigen. Protarchos unternimmt es, da Philebos ermüdet ist, das Gespräch mit dem Sokrates fortzusetzen. *Sokr.* Jeder von uns mufs eine Beschaffenheit der Seele als eine solche aufzeigen und darstellen, die das Leben des Menschen glückselig zu machen vermag: und zeigt sich noch eine bessere Gemüthsbeschaffenheit, als die der Lust und der Weisheit ist, so wird die Lust, wenn ihr jene verwandter ist, besser erscheinen, als die Weisheit, ist sie aber der Weisheit verwandter, so gebührt dieser der Preis. — Die Lust ist verschiedener und ganz entgegengesetzter Art; denn Lust und Freude schreiben wir dem Ausschweifenden wie dem Gesitteten, dem Eitlen und Unvernünftigen wie dem Vernünftigen zu. *Prot.* Nur die Gegenstände der Lust

sind verschieden, nicht die Lust selbst, die für sich eine und dieselbige ist. *Sokr.* Auch die Farbe ist an sich nicht verschieden, und doch ist die schwarze von den weifsen nicht nur verschieden, sondern auch ihr entgegengesetzt. Wenn nun die Lust sich selbst so ungleich ist, wie kann ihr eine Benennung zukommen, in der ihre Ungleichheit aufgehoben würde, so dafs jene ihre verschiedenen Arten in sich vereinigte? Du behauptest nehmlich, die Lust sey das Gute, mufst aber doch zugeben, dafs es viele Arten böster Lüste giebt; also müfste etwas in der guten und der bösen Lust beiden gemeinschaftliches seyn, das jede Lust zur guten machte. *Prot.* Ich leugne die Verschiedenheit der Lust: alle Lust ist, insofern sie Lust ist, sich gleich. *Sokr.* Mit dieser Behauptung, dafs das Entgegengesetzte sich gleich sey, kommen wir nicht weiter; wir müssen die verschiedenen Arten der Lust, wie die der Erkenntnifs, ergründen, um das Wesen beider zu erforschen und zu entscheiden, welcher der Preis gebühre, oder ob es noch ein drittes besseres, als beide, gebe; denn nicht darauf dürfen wir achten, ob das, was wir behaupten, den Sieg davon trägt, sondern ob es wahr ist; für die Wahrheit also müssen wir beide kämpfen. Was nun die Frage betrifft, wie das Verschiedene und Vielfache als Eins und die Einheit zugleich als Verschiedenheit und Vielheit gedacht werden könne, so ist sie, wenn man vom Sinnlichen und Vergänglichen redet (dafs nehmlich jedes für sich Eins und wegen seiner verschiedenen Theile zugleich mehrfach sey), ein dialektisches Spiel, mit dem sich nur die nichtigen Eristiker abgeben, um einen Widerspruch in die Rede zu bringen. Wichtig dagegen ist die Frage, wie sich die intelligible Einheit (die Idee des Menschen, des Guten, des Schönen u. s. f.) zur Vielheit der sinnlichen Dinge verhalte, ob sie für sich selbst und aufser den Dingen bestehe, oder ob sie in den veränderli-

chen (entstehenden und vergehenden) Dingen zerstreut und folglich vielfach sey; denn unbegreiflich erscheint es doch, daſs dasselbige zugleich in Einem (für und an sich) und in Vielem (in der Mannichfaltigkeit der Dinge) sey. Die wahre Methode, das Verhältniſs der Einheit zur Vielheit zu ergründen, ist, in jedem Mannichfaltigen die Einheit zu erforschen, diese in ihre verschiedenen Bestandtheile zu zerlegen, und dann jeden der Bestandtheile für sich wieder zu betrachten und in seine besonderen Theile aufzulösen, bis man nicht nur weis, daſs dasselbige Eins und Vieles ist, sondern auch, wie viel es ist. Man darf also nicht, wie die Eristiker, dasselbige bald als Eins bald als Vieles darstellen, nur um Widerspruch in die Rede zu bringen, sondern man muſs auch das Verhältniſs der Einheit zur Vielheit und die bestimmte Zahl der Vielheit erkennen. In allen Dingen findet sich die Einheit als die Bestimmtheit (πέρας) und die Vielheit (die Unbestimmtheit und Unendlichkeit); so ist die Stimme eine und zugleich unendlich mannichfaltig; wissen wir aber bloſs dieses, so wissen wir noch nichts von ihr; wir müssen auch wissen, wie vielerlei und welcherlei die Arten der Stimme sind, wenn wir Sprachkundige seyn wollen; eben so wissen wir noch nichts von der Musik, wenn wir bloſs wissen, daſs die Stimme nur eine ist, daſs es aber drei Arten derselben giebt, die hohe, tiefe und gleichtonige; wir müssen auch die Zwischenräume (Intervalle) und Mittelstimmen kennen, wie vielerlei es giebt nach der Höhe und Tiefe, und welche Verbindungen (Systeme, Harmonieen u. s. f.) sich aus ihnen erzeugen; gleicherweise müssen wir die Bewegungen des Körpers durch die Zahl messen, um den Rhythmus und das Maſs (den Takt) zu erhalten. Die Erkenntniſs der Zahl also gewährt die richtige Einsicht, das Unbestimmte und Unendliche dagegen erzeugt unbestimmte und verworrene Vorstellungen. So wenig

man, wenn man die Einheit erfaſst hat, sogleich zum Unendlichen fortschreiten darf, sondern erst die bestimmte Zahl des Unbestimmten aufsuchen muſs, eben so wenig darf man vom Unbestimmten und Unendlichen sogleich auf die Einheit zurückgehen, sondern man muſs erst die bestimmte, eine Vielheit in sich fassende Zahl suchen. So machen die Selbstlauter, die Halblauter und die stummen Buchstaben eine Vielheit aus; von jeder dieser Arten muſs man erst die Zahl aufsuchen, und dann das Allgemeine, die Einheit, in ihnen erfassen, um zur Sprachkunde zu gelangen, in welcher die verschiedenen Arten zu Einer Erkenntniſs verbunden sind. Eben so müssen wir auch die verschiedenen Arten der Lust und der Weisheit zuvor bestimmen, um zur richtigen Erkenntniſs derselben zu gelangen. — Protarchos wendet ein, daſs er dieses nicht im Stande sey zu leisten; er selbst solle die Arten der Lust und der Weisheit erforschen. *Sokr.* Ich erinnere mich einer Behauptung, welche weder die Lust noch die Erkenntniſs, sondern ein Drittes für das Gute erklärt. Das Gute ist nehmlich das Vollkommne, sich selbst Genügende, das, wonach jeder, der es erkennt, strebt. Soll nun die Lust oder die Erkenntniſs das Gute seyn, so muſs jede von der anderen ganz geschieden und durch sich selbst es seyn. Wer also allein der Lust ergeben ist, wird, wenn die Lust für sich das Gute ist, von aller Erkenntniſs, Vorstellung, Erinnerung u. s. f. entblöſst seyn müssen, weil die Lust, als das sich selbst genügende Gute, keines andern bedarf; ohne Erkenntniſs aber wird er nicht erkennen, daſs er Lust genieſst, ohne Erinnerung sich des vergangenen Vergnügens nicht erinnern, ohne Vorstellung keine Vorstellung von seinem Vergnügen haben, und ohne Ueberlegung auch nicht die zukünftige Lust berechnen können: er wird nicht, wie ein Mensch, sondern wie eine Seelunge oder ein dumpfes Schalthier

leben. Ist ein solches Leben wohl wünschenswerth? *Prot.* Dagegen mufs ich verstummen. *Sokr.* Betrachten wir aber auch das Leben eines alle Erkenntnifs, Vorstellung und Erinnerung Besitzenden, aber weder Lust noch Schmerz Empfindenden. *Prot.* Auch ein solches Leben ist nicht wünschenswerth. *Sokr.* Also wird keiner von beiden, weder der Lust noch der Erkenntnifs, der Preis gebühren; denn keine ist das sich selbst Genügende und Vollkommne; beide aber in Verbindung werden wohl das Gute seyn. Vielleicht würde man auch in ihrer Vereinigung das eine oder das andere für die Ursache des Guten halten; ich aber bin der Meinung, dafs die Lust keine Ansprüche darauf machen könne, und dafs ihr nicht einmal der dritte Rang gebühre, dagegen der Vernünftigkeit ohne Zweifel der zweite Preis zukomme. In allen Dingen finden wir nehmlich 1) das Unbegränzte, 2) das Begränzte, Bestimmte, 3) die Vermischung und Vereinigung beider, 4) die Ursache ihrer gegenseitigen Vermischung. Das Unbestimmte ist ein vielfaches: es ist das Zuviel und Zuwenig, der stete Wechsel des + und —, der in das Unendliche fortgeht, so lange er den Dingen inwohnt. Alles, was dem Mafse und der bestimmten Gröfse entgegensteht, wollen wir als Eine Art des Seyns zusammenfassen und es das Unbegränzte nennen, alles aber, was auf Bestimmtheit, auf ein gewisses Mafs und auf Zahl hindeutet, das Begränzte. Das Unbegränzte und Unmäfsige, mit dem Begränzten, Mäfsigen und Gleichen vermischt, wird einstimmig und gemäfsigt, und diese Begränzung des Unbegränzten erzeugt im Körper die Gesundheit, in den Tönen das Musikalische, in den Jahrszeiten die gemäfsigte Witterung, sie ist die Quelle der Schönheit und Stärke. Das vierte ist die Ursache alles dessen, was ist und wird, das Schaffende und Bildende, folglich auch alles Leitende und Beherrschende: die Vernunft (denn weder die Ge-

walt des Vernunftlosen noch der blinde Zufall können das so geordnete und geregelte Weltall beherrschen). Das aus der Lust und Erkenntnifs gemischte Leben wird daher zur dritten Gattung der Dinge, zur Mischung des Unbegränzten und Begränzten, gehören, die Lust aber zur Gattung des Unbegränzten. *Prot.* Eben defshalb ist sie gut, weil sie kein Mafs hat. *Sokr.* Doch macht eben das Unmäfsige den Schmerz zu etwas bösem; also kann das Unmäfsige nicht der Grund des Guten für die Lust seyn. — Widerlegung der Meinung derjenigen, die alles durch Zufall entstehen lassen. Die Elemente, die wir in den natürlichen Dingen verbunden sehen, sind in ihnen nur gering, schwach und unrein, von bewundernswürdiger Schönheit, Kraft und Fülle aber im Weltall. Ihre Verbindung nennt man den Körper, und in diesem sind sie abhängig von den höheren Elementen; so wird das Feuer in uns vom Feuer im Universum beherrscht und hat aus ihm seinen Ursprung; ebenfalls ist unser Körper von dem Weltganzen, das sich auf gleiche Weise als Körper darstellt, abhängig, wird von ihm genährt und hat aus ihm seinen Ursprung. Unser Leib hat eine Seele; und woher sollten wir diese empfangen haben, wenn nicht das Weltall auch beseelt wäre und alles schöner und vollkommner hätte, was wir haben? Die Vierheit der Elemente, das Unbegränzte, das Begränzte, die Verbindung beider und die Ursache ihrer Verbindung, ist das, was die Seele in uns bildet, was alle Kunst und Wissenschaft hervorbringt; und diese sollte im Universum, wo alles reiner und schöner ist, nicht dasselbe erzeugen? Wir müssen also annehmen, dafs es auch im Universum ein Unbegränztes, ein Begränztes und eine die Jahrszeiten, die Jahre und Monate regelnde und alles bestimmende Ursache giebt, die wir mit Recht Weisheit und Vernunft nennen können; und da diese ohne Seele nicht denkbar ist, so

müssen wir dem höchsten Herrscher Zeus eine königliche Seele und Vernunft beilegen. Die Vernunft gehört also zur vierten Gattung der Elemente, zur bildenden Ursache. — Die Lust ist das Unbegränzte, das weder Anfang noch Mitte noch Ende hat; sie entsteht, so wie die Unlust, aus der dritten Gattung, aus der Vermischung des Unbegränzten und Begränzten. Wird nehmlich die Zusammenstimmung (Harmonie) des Verbundenen im Lebendigen aufgelöfst, so löfst sich die Natur desselben selbst auf, und es entsteht Schmerz; wird aber die Zusammenstimmung wieder hergestellt, dafs das Wesen in seine eigenthümliche Natur zurückkehrt, so erzeugt sich die Lust. Der Hunger z. B. ist schmerzlich, weil er die Stimmung unsers Wesens stört, das Essen aber, wodurch jene Stimmung vermittelst der Anfüllung wieder hergestellt wird, ist Lust; die widernatürliche Absonderung und Auflösung durch die Hitze ist schmerzlich, die naturgemäfse Wiederherstellung und Erfrischung Lust; die allzugrofse Erstarrung der Feuchtigkeit durch die Kälte erzeugt Schmerz, das naturgemäfse Zurückgehen in den vorigen Zustand Lust. Jede Störung und Verletzung also in dem aus dem Unbegränzten und Begränzten zusammengesetzten lebendigen Wesen ist Schmerz, jede Wiederherstellung seines natürlichen Zustandes Lust. Aufserdem giebt es noch eine Lust und Unlust, die auf der Erwartung des Zukünftigen beruht; denn die Erwartung, die dem Vergnügen vorhergeht, ist angenehm und giebt uns Muth, die der Unlust vorhergehende aber ist schmerzlich und Furcht einflöfsend. Hier erscheint die Lust ganz rein und unvermischt, so wie auch die Unlust; also werden wir auch hier am deutlichsten erkennen, ob die Lust überhaupt begehrungswerth sey oder nicht. Das, was weder verdirbt noch wiederhergestellt wird, ist, da Lust und Unlust nur bei Verletzung und Wiederherstellung statt finden,

weder der Lust noch der Unlust fähig; dieser Zustand ist der des geistigen Lebens und des göttlichen Seyns, das als von Lust und Schmerz befreit gedacht werden mufs. Jene zweite Art von Lust, die reine, beruht auf dem Gedächtnisse. Nehmlich, was der Körper ergreift, das erlöscht im Körper, ohne zur Seele zu gelangen, oder es geht durch beide hindurch und erzeugt eine beiden gemeinschaftliche und zugleich eine in jedem besondere Erschütterung (Affection); und dieses ist die Wahrnehmung oder Empfindung. Das Gedächtnifs bewahrt diese Empfindung auf, und wenn die Seele ohne Mitwirkung des Leibes die Wahrnehmung wieder hervorruft, so nennen wir dieses Erinnerung, sey nun das, was sie zurückruft, eine Bewegung (Affection), welche die Seele mit dem Körper zugleich traf, oder eine verdunkelte Wahrnehmung und Erkenntnifs. Dieses nun wird uns über die Lust der Seele und die Begierde Aufschlufs geben. Wir nennen die Begierde nach Anfüllung durch das Trinken Durst; also begehrt der Durstige nach dem, was seinem Zustande, der Ausleerung, entgegengesetzt ist; dieses aber, wonach er strebt, die Anfüllung, kann er nicht mit dem Körper erfassen, denn in diesem befindet sich die Ausleerung; also kann nur die Seele, insofern ihr die Anfüllung im Gedächtnisse vorschwebt, nach dieser streben. Jede Begierde ist folglich nicht Begierde des Körpers (in welchem nur der eben gegenwärtige Zustand ist, der in sein Gegentheil umgewandelt werden soll), sondern Begierde der Seele, der die Vorstellung von dem entgegengesetzten Zustande inwohnt, aus welcher eben die Begierde entspringt. Die Seele also ist das Strebende und Herrschende in jedem lebendigen Wesen; daher können wir nicht sagen, dafs unser Leib durste oder hungere oder sonst etwas erleide; denn alles dieses bezeichnet eine Begierde, die nur von der Seele ausgehen kann. Die Lust und Unlust ist

einfach oder vermischt: der Durstige und Hungrige empfindet Unlust, der Essende und Trinkende Lust; ist aber mit dem Durste die Vorstellung der zukünftigen Wiederanfüllung verbunden, so empfindet er zugleich Vergnügen; er empfindet also Lust und Unlust zugleich; hat er dagegen keine Hoffnung, sich wieder zu sättigen, so empfindet er doppelte Unlust. — Wie steht es nun mit der wahren und falschen Lust? So wenig man dem, der sich etwas vorstellt, mag das, was er sich vorstellt, wahr oder falsch seyn, absprechen kann, daſs er sich etwas vorstellt, eben so wenig ist dem, der Vergnügen empfindet, abzusprechen, daſs er es wirklich empfindet, mag nun das, worüber er sich vergnügt, wahr oder falsch seyn. Diejenigen jedoch, welche behaupten, daſs wohl die Vorstellung wahr oder falsch seyn könne, die Lust und Unlust aber stets wahrhaft sey, bedenken nicht, daſs auch der Lust und der Unlust Eigenschaften zukommen; so nennen wir die Lust böse und schlecht, wenn das Böse mit ihr verbunden ist, heftig, wenn die Heftigkeit zu ihr hinzukömmt; also auch richtig und wahr, wenn sie mit Wahrheit verbunden ist, unwahr aber, wenn sie sich darin, woran sie Vergnügen empfindet, irrt (wie im Traume, im Wahnsinne u. s. w.). *Prot.* Die Vorstellung kann man wohl falsch nennen, die sich in Absicht auf ihren Gegenstand irrt, die Lust aber nicht für falsch halten. *Sokr.* Es findet doch ein Unterschied statt zwischen einer mit richtiger Vorstellung und Erkenntniſs verbundenen und einer mit Lüge und Unwissenheit verbundenen Lust. Die Lust und Unlust folgt nehmlich sehr häufig der wahren und falschen Vorstellung, die aus der Erinnerung entspringt, und die Wahrnehmung faſst oft einen Gegenstand falsch auf, wenn sie ihn nicht deutlich, z. B. aus der Ferne, erblickt; sind wir nun mit einem andern zusammen, so theilen wir ihm durch die Rede unsre Vorstellung

von dem Gegenstande mit, sind wir aber allein, so bewahrt das Gedächtnifs die Vorstellung in der Seele (schreibt sie gleichsam in sie, wie in ein Buch); und ist eine richtige Wahrnehmung aufgezeichnet, so erzeugt sich aus ihr eine richtige Vorstellung, ist sie falsch, eine falsche. Die Vorstellungen von dem Gegenstande prägen sich als Bild desselben dem Gedächtnisse ein (die Einbildungskraft ist gleichsam der Mahler, der die Bilder des Vorgestellten in der Seele aufzeichnet und sie, auch ohne sinnliche Wahrnehmung, in sich selbst schaut). Die Bilder der wahren Vorstellungen sind wahr, die der falschen falsch. Lust und Unlust beziehen sich ferner nicht blofs auf das Vergangene und Gegenwärtige, sondern auch auf das Zukünftige; denn bevor der Körper von einer Lust oder einem Schmerze ergriffen wird, empfinden wir beide schon in der Seele; also haben wir eine Vorempfindung (Erwartung) der Lust und Unlust und Bilder (gleichsam Gemählde) vom Zukünftigen. Sollen wir nun nicht die Richtigkeit und Unrichtigkeit dieser Vorempfindungen und Bilder nach der Güte des Menschen beurtheilen, so dafs wir dem Guten, weil er gottgeliebt ist, wahre Hoffnungen und Bilder der Zukunft zuschreiben, dem Schlechten und Gottverhafsten aber falsche? Die schlechten Menschen werden sich gröfstentheils an falscher Lust ergötzen, die guten aber an wahrer. Also giebt es wahre Lust und Unlust und falsche, welche nichts, als eine lächerliche Nachahmung der wahren ist. In der falschen Lust empfinden wir Vergnügen an dem, was nicht ist und nicht gewesen ist, sehr häufig auch an dem, was nicht seyn wird; eben so in der falschen Unlust. — Des Protarchos Einwurf veranlafst dann den Sokrates, die falsche Lust und Unlust zu betrachten, die es nicht durch Falschheit ist. In der Begierde ist der Körper in einem ganz verschiedenen Zustande von dem der Seele;

denn die Seele ist das einen andern Zustand Begehrende, als der körperliche ist, der Körper aber das die Lust oder Unlust in sich Aufnehmende. In diesem Zustande sind Lust und Unlust verbunden, und die Empfindungen beider liegen neben einander; beide aber sind ihrer Natur nach unbegränzt. Wie sollen wir dann beurtheilen, welche Lust gröſser und stärker ist in Vergleichung mit einer andern Lust oder einer Unlust, und welche Unlust heftiger ist in Vergleichung mit einer anderen Unlust oder einer Lust? Täuscht uns nicht, wie bei den Gesichtswahrnehmungen, die Nähe und Ferne eines Gegenstandes? Wenn nun eine Lust wegen der Nähe oder Ferne oder in Vergleichung mit einer andern Lust oder mit einer Unlust gröſser und heftiger erscheint, als sie wirklich ist, so ist dieses doch falsch. Es giebt einen Zustand, der von Lust und Unlust frei ist (denn falsch ist die Meinung derer, die alles als veränderlich betrachten und behaupten, daſs wir in stetem Wechsel von Lust und Unlust leben; es ereignet sich ja so vieles im lebendigen Körper, wovon wir nichts wahrnehmen, wie z. B. das Wachsen; nur die groſsen Veränderungen erzeugen Lust und Unlust, die kleinen und mäſsigen aber weder das eine noch das andere), also ein angenehmes, ein schmerzhaftes und ein drittes Leben, das weder das eine noch das andere ist; (falsch ist es nehmlich, das Leben, das frei von Schmerz und Unlust ist, das angenehme zu nennen, eben so falsch, alle Lust zu leugnen und sie nur für Befreiung von Schmerz zu halten, so daſs sie für sich selbst nichts wäre). Am leichtesten läſst sich etwas erkennen und beurtheilen, wenn man es in seinem höchsten Grade betrachtet; darum wollen wir auch die gröſste Lust betrachten. Diese empfinden die Kranken; denn je gröſser die Begierde ist, um so gröſser ist die Lust der Befriedigung; der Fieberkranke hat den brennendsten

Durst, folglich auch die gröfste Lust, wenn seine Begierde befriedigt wird; eben so empfindet der Ausgelassene und Unsinnige die gröfste Lust, die ihn fast wahnsinnig macht, dagegen der Gesittete auch in der Lust mäfsig ist. Also ist die gröfste Lust nicht in der richtigen Stimmung der Seele und des Körpers zu finden, sondern in der Verderbtheit beider. Betrachten wir jene ekelhaften Zustände, wie die Krätze, welche zu den gemischten Zuständen gehört. Es giebt nehmlich Mischungen von Lust und Unlust in der Seele und im Körper; beide werden vereint bald Lust bald Unlust genannt, je nachdem die Lust oder die Unlust vorherrscht. So übertrifft in der Krätze der Schmerz die Lust; wenn dagegen der Schmerz nur kitzelt und gelinde quält, die Lust aber um so heftiger ist, so bricht sie in Entzücken und unsinniges Geschrei aus; und diesen Zustand hält der Unsinnigste für den seligsten und sagt, dafs er vor Lust fast sterbe. Die Lust und Unlust der Seele ist entweder mit der des Körpers verbunden, so z. B., wenn die Seele im Hunger und Durste nach Wiederanfüllung strebt, wobei sie immer nach dem verlangt, was dem Zustande des Körpers entgegengesetzt ist; oder sie ist reine Lust oder Unlust der Seele für sich, wie die Liebe, der Zorn, die Furcht, das Verlangen u. s. w.; in allen diesen Zuständen der Seele ist Lust mit Unlust verbunden. Diese Mischung findet sich nicht allein in der tragischen Wehmuth, sondern auch in der komischen Stimmung, die auf Schadenfreude beruht. Diese ist eine schmerzhafte Empfindung der Seele, aber mit Lust verbunden, denn sie freut sich über das Uebel des Nächsten, d. h., über die Unwissenheit und Dummheit; und darauf beruht das Lächerliche, das sich auf Unwissenheit und Mangel an Selbsterkenntnifs gründet, betreffe diese Unwissenheit nun Reichthum (wenn sich einer für reicher hält, als er ist), Vorzüge des Körpers (indem er

größser und schöner zu seyn wähnt, als er ist) oder Vorzüge der Seele (so daſs er sich für besser und weiser hält, als er ist). Die eingebildeten Thoren sind entweder rein lächerlich, wenn sie zugleich ohnmächsig sind, so daſs sie sich für den Spott nicht rächen können, oder sie sind, wenn sie Macht haben, fürchterlich und feindlich, indem sie sich alles erlauben, um ihre Rache zu befriedigen; jenes ist die unschädliche und lächerliche Unwissenheit, dieses die gefährliche und verderbliche. Die Schadenfreude ist aus Schmerz und Lust zusammengesetzt; denn sie ist die Freude über die Thorheit und Unwissenheit anderer, also die Freude über das Uebel unserer Freunde, insofern das Lachen über sie für uns unschädlich ist (denn über das Uebel unserer Feinde lachen wir mit Recht; diese Freude ist daher keine Schadenfreude).— Die wahre und unvermischte Lust ist die, welche wir bei der Wahrnehmung schöner Farben, Gestalten und Töne empfinden, also die empfindbare und von Unlust freie Befriedigung eines unempfindbaren (unbemerkbaren) und schmerzlosen Bedürfnisses. Die schönen Gestalten sind die angenehmen Figuren (das Gerade, Kreisförmige u. s. f.) und alles, was nach Regel und Winkelmaſs bestimmt ist; diese Figuren sind nicht in Beziehung auf etwas anderes, sondern an sich schön, und gewähren ein eigenthümliches Vergnügen; eben so die wohlgefälligen Farben und die hellen, einstimmigen Töne; auch den Wohlgerüchen ist keine Unlust beigemischt. Dazu kömmt das Vergnügen an Kenntnissen, das gleichfalls keinen Schmerz und keine Unlust in sich hat. Wir müssen also die reine und die unreine Lust unterscheiden, und in der Lust wiederum die heftige und unmäſsige, die zur Gattung des Unbegränzten gehört, von der mäſsigen, die znr Gattung des Begränzten zu rechnen ist; jener kömmt das Groſse, das Zuviel und Zuwenig, das Oft und Selten u. s. f. zu.

Zu welcher von beiden gehört nun die reine Lust? Das Reine ist immer das Unvermischte, nicht das Grofse und Viele; so ist ein wenig reine Weifse weifser und schöner, als eine Menge von gemischtem Weifsen; eben so jede kleine und von Unlust reine Lust angenehmere und wahrhaftere Lust, als viele und grofse Lust, wenn sie gemischt ist. Man behauptet aber, dafs die Lust etwas immer nur werdendes und entstehendes sey, und kein Seyn ihr zukomme. Es giebt nehmlich zwei Arten von Dingen, solche, die für sich selbst sind, und solche, die nach einem anderen streben oder um eines andern willen entstehen; jene sind die höheren und würdigeren, diese die mangelhaften und des Höheren bedürftigen. Eben so ist das Seyn das sich selbst Zweck Seyende, das, worauf sich das Werden bezieht (denn alles, was wird, z. B. was verfertigt wird, hat seinen Zweck aufser sich: es wird gemacht, damit es ist, strebt also nach dem Seyn), das Werden dagegen hat immer den Zweck zu seyn, und das, wonach es strebt, ist ihm das Gute. Wenn nun die Lust ein blofses Werden und kein Seyn ist, als etwas, das immer eines andern wegen wird, so gehört sie nicht zur Gattung des Guten, und diejenigen, welche, der Lust ergeben, immer nur ihre Begierden befriedigen und dabei erklären, dafs sie ohne Hunger, Durst u. dgl. nicht zu leben wünschten, halten thörichter Weise das Werden (die Lust) und das ihm entgegengesetzte Vergehen (die Begierde, als Gegensatz der Lust) für das Wünschenswerthe und Gute, da doch dieses nur das Dritte, von Lust und Unlust Freie und ganz Reine (die Vernünftigkeit) seyn kann; denn darin kann doch nur das Gute gesucht werden, da es ungereimt wäre, das Gute und Schöne in die Seele zu setzen und es für die Lust zu halten, die eigentlichen Güter der Seele aber, die Tugenden, vom Guten auszuschliefsen; aus jener Annahme würde ja folgen,

dafs der Schmerz oder Unlust Empfindende schlecht wäre, auch wenn er der Beste ist, und dafs der sich Freuende, je mehr er sich freute, um so trefflicher an Tugend wäre. — Die Erkenntnifs bezieht sich theils auf die niederen Künste, theils auf die Bildung und Erziehung. Wollen wir die reineren und unvermischteren Erkenntnisse betrachten, so müssen wir diejenigen ausscheiden, von denen die niederen Künste abhängig sind (dieses sind die Rechen-, Mefs- und Wägekunst); nimmt man diese hinweg, so ist das in den niederen Künsten übrig Bleibende etwas geringfügiges; denn es besteht in blofser Vermuthung, in einem Abschätzen nach Gutdünken, das durch Uebung und Gewöhnung einige Zuverlässigkeit erhält; wie auch in der Musik, wenn man das Wohlklingende nicht nach dem Mafse, sondern so, wie man es durch Uebung zu treffen weis, zusammenstimmt; dagegen die Bau- und Zimmermannskunst, die sich der meisten Mafse und Werkzeuge bedient, um so zuverlässiger und kunstreicher ist, als die meisten der anderen Künste. Es giebt also unzuverlässigere und zuverlässigere Künste; die zuverlässigsten aber sind die Rechen-, Mefs- und Wägekunst. Diese müssen wir eintheilen in die gemeinen, die sich mit dem Besonderen und Wirklichen beschäftigen (z. B. mit dem Zählbaren, wie die Handelsleute u. a.), und in die philosophischen, die sich nur mit gleichen Gröfsen (mit den Zahlen an sich) beschäftigen; und diese üben die eigentlich Wissenschaftlichen. Je mehr demnach eine Kunst und Erkenntnifs wissenschaftlich ist, um so reiner und zuverlässiger ist sie; die höchste Wissenschaft aber ist diejenige, welche alle übrigen erkennt, und diese gewährt, da sie in der Betrachtung des wahrhaft Seyenden und stets sich gleich Bleibenden lebt, auch die wahrhafteste und gewisseste Erkenntnifs. Dieses ist die Dialektik oder Philosophie, die, wenn

wir nicht nach dem Nutzen und dem Umfange, sondern nach innerer Wahrheit und Gewifsheit fragen, die höchste aller Wissenschaften ist. Die anderen Künste und Wissenschaften beschäftigen sich nur mit dem Werden, dem Gewordenen und Werdensollenden, der blofsen Vermuthung folgend; eben so auch forschen die, welche sich mit der Betrachtung der Natur beschäftigen, blofs darnach, wie die Welt entstanden ist, was in ihr geschieht und wie sich alles bildet; dieses ist aber nur ein Werden, ein stets Veränderliches, das, so wie es für sich selbst keine Beharrlichkeit hat, auch keine beharrliche und zuverlässige Erkenntnifs verstattet, die allein vom unveränderlichen Seyn möglich ist. Das Zuverlässige, Wahrhafte und Reine ist daher nur in dem zu suchen, was stets und auf dieselbe Weise ganz unvermischt ist, oder in dem ihm zunächst Verwandten; das dem unvergänglichen Seyn Verwandteste aber ist die Vernunft, der, da sie allein der Erkenntnifs des wahrhaft Seyenden fähig ist, die höchste Würde gebührt. Es zeigt sich demnach, dafs in Absicht auf Würde die Vernunft höher steht, als die Lust, und dafs sie am Guten auch weit mehr Theil hat. Das Gute ist das Vollkommne, keines andern Bedürftige; nun ist weder die reine Lust, von aller Erkenntnifs entblöfst, noch die blofse Erkenntnifs, ohne alle Lust, wünschenswerth; also dürfen wir das Gute nicht in dem reinen, sondern in dem gemischten Leben suchen; und vermischen wir beide, so wird die Lust dem Honige zu vergleichen seyn, die Vernunft aber dem nüchternen, gesunden Wasser. Doch dürfen wir nicht jede Lust mit jeder Erkenntnifs vermischen, um jenes vollendete Gute zu erhalten, sondern wir müssen die wahrhafteste Lust mit der zuverlässigsten Erkenntnifs verbinden; und zwar dürfen wir nicht blofs die höheren und philosophischen Er-

kenntnisse wählen, sondern wir müssen auch alle, die für das menschliche Leben nothwendig sind, mit einmischen; unter den Vergnügungen aber müssen wir vor allen die wahrhaftesten, und dann die für die menschliche Natur nothwendigen in die Mischung aufnehmen; und so wie die Lust, wenn sie unter den Erkenntnissen zu wählen hätte, sich am liebsten diejenigen auswählen würde, die zugleich jede Lust für sich vollständig erkennen, eben so würden die Erkenntnisse unter den verschiedenen Arten der Lust nur die wahrhaften erwählen, die heftigen aber, welche die Seele verwirren, betäuben und keine lautere Erkenntnifs aufkommen lassen, verwerfen. Also dürfen wir auch nur die reinen und wahrhaften Vergnügungen, die mit der Gesundheit, Besonnenheit und Tugend bestehen können, in die Mischung aufnehmen, die aber von Unvernunft und Schlechtigkeit begleitet sind, müssen wir weglassen, wenn wir die ruhigste und schönste Mischung erhalten wollen, um in ihr das Wesen des Guten zu erkennen. Jede Mischung bedarf, wenn sie wahrhaft seyn soll, der Wahrheit; die Bedingung ihres Bestands ist ferner das Mafs und die Uebereinstimmung; denn ohne diese kann weder die Mischung noch das Gemischte bestehen; Uebereinstimmung aber und Abgemessenheit ist Schönheit. Das Gute beruht also auf Wahrheit, Abgemessenheit und Schönheit; diese sind demnach der Grund, warum die Mischung allen wünschenswerth und gut ist. Betrachten wir nun, ob die Vernunft oder die Lust diesen dreien, als den Ursachen des Guten, verwandter ist. Der Wahrheit ist die Vernunft so sehr verwandt, dafs sie entweder die Wahrheit selbst oder das ihr ähnlichste ist, dagegen sich die Lust so sehr von ihr entfernt, dafs die heftigste Lust, die Geschlechtsliebe, selbst meineidig seyn darf, indem die Götter mit ihr, als einer unverständigen Begierde, Nachsicht haben.

Eben so ist die Vernunft das Abgemessenste, das nur denkbar ist, die Lust dagegen das unmäſsigste. Auch die Schönheit kömmt der Vernunft weit mehr, als der Lust, zu; denn die Vernunft kann gar nicht als häſslich gedacht werden, dagegen die Lüste um so mehr in das Lächerliche und Schändliche ausarten, je heftiger sie sind, so daſs wir uns ihrer schämen und sie, um sie vor dem Tagslicht zu verbergen, dem Dunkel der Nacht anvertrauen. Das erste also ist das Maſs; das zweite das Einstimmige, Geordnete, Schöne, Vollendete und sich selbst Genügende; das dritte die Vernunft und Weisheit; das vierte die Wissenschaften, richtigen Vorstellungen der Seele und die Künste; das fünfte sind die reinen, aus der Erinnerung flieſsenden und den Wahrnehmungen entsprechenden Vergnügungen. Die Lust steht daher der Vernunft und Weisheit nach, und weit gefehlt, daſs sie das Gute, Vollkommne und sich selbst Genügende sey, wofür sie Philebos ausgab, gebührt ihr vielmehr, wenn die Vernunft unter den zum Guten gehörigen Elementen den dritten Platz behauptet, erst der fünfte Rang. —

Der Philebos steht in der Mitte zwischen den dialektischen (eigentlich forschenden und vorbereitenden) und den darstellenden Gesprächen, macht also den Uebergang von jenen zu diesen. In Rücksicht auf die Darstellung nehmlich gehört er zu der letzten Reihe der platonischen Gespräche; denn von der ersten unterscheidet er sich dadurch, daſs sein Gegenstand und Vortrag rein philosophisch ist, also in gar keiner Beziehung auf die Persönlichkeit des Sokrates steht; von der zweiten Reihe aber dadurch, daſs er nicht bloſs dialektisch ist, gleichsam nur das Falsche bekämpfend und den Weg zur reinen Darstellung sich bahnend, also indirecter Tendenz, sondern den ernsten Zweck hat, seinen Gegenstand zu ergründen, ausführlich und direct abzuhandeln, fast ohne alle Ironie und Persiflage;

doch mangelt ihm die Klarheit und das anschauliche Leben der eigentlich darstellenden Gespräche; vielmehr ist in ihm die Sprache weit dunkler, als in den anderen Gesprächen; auch das Dramatische tritt hinter den Zweck, den Gegenstand philosophisch zu ergründen, zurück, und nur hier und da sucht Platon die Trockenheit des abstracten und didaktischen Vortrags zu beleben durch sinnbildliche Bezeichnung (61. C.), poetische Ausdrücke (62. D. 65. B.), Wortspiele (als ἄπειρον, εὐάριθμον 17. E.; λυπεῖν von der ἡδονή, 23. B.; χειμαζόμεθα 29. A. B.; ἀπολοῦμεν ἀπορίαν 34. D.) und durch leise Ironie auf den Philebos, den Hedoniker, dessen Göttin Aphrodite ist *). Wie im Kratylos, ist das Dramatische und Künstlerische fast ganz vernachlässigt; denn das Gespräch beginnt ohne Einleitung und Motivirung, so als wäre der Anfang Fortsetzung einer abgebrochenen Rede (ὅρα δή u. s. w.), der Schlufs aber ist gar kein Schlufs; denn das Gespräch endet mit der Erinnerung des Protarchos, dafs noch einiges zu untersuchen übrig sey, und Sokrates nicht eher loskommen werde, worauf gar keine Antwort vom Sokrates folgt. Noch mehr: die Stelle S. 50. D., wo Sokrates sagt: „morgen will ich dir von dem übrigen Rechenschaft geben, nehmlich von der Furcht, der Liebe u. s. f., wie in ihnen Lust und Unlust verbunden sind", deutet, wenn man das Ganze nicht für Scherz halten will, bestimmt darauf hin, dafs der Philebos mit anderen, verloren gegangenen Gesprächen zusammenhieng, oder dafs Platon denselben Gegenstand in einer Reihe von Gesprächen behandeln woll-

*) 12. B. 22. C. 28. E. Daher ist Philebos so leicht zu ermüden, 11. C. Eben darauf bezieht sich ὁ καλὸς und μὴ κινεῖν εὖ κείμενον 15. C.; ferner παῖδες 16. B. und παῖ ἐκείνου ἀνδρός (des weichlichen und leicht ermüdenden) 36. D.; ὦ παῖ 53. E. u. a. Auch sein Name, Φίληβος, steht damit in Verbindung.

te, vielleicht also den Plan zu einer Trilogie oder Tetralogie entworfen und den Philebos als Grundlage ausgearbeitet hatte, in der Abfassung der anderen Gespräche aber unterbrochen wurde; und da er nur dahin trachtete, den so wichtigen Gegenstand philosophisch zu erforschen und gründlich darzustellen, so achtete er bei dem ersten Entwurfe weniger auf den Vortrag und die dramatische Einkleidung, zeichnete also den Anfang und den Schlufs des Gesprächs nur flüchtig hin, mit dem Vorsatze, nach Vollendung der übrigen, mit dem Philebos in wesentlicher Verbindung stehenden Gespräche das Fehlende zu ergänzen, vorzüglich den mangelhaften Eingang und Schlufs des Philebos zu verbessern.

Uebrigens ist die Abzweckung des Philebos für sich selbst klar, und der Gegenstand schon in mehreren Gesprächen, vorzüglich im Protagoras und Gorgias, berührt, aber nicht ergründet und philosophisch entwickelt worden. Die Frage, ob Erkenntnifs oder Lust das Gute sey, welche die sokratischen Sekten entzweite, wird spekulativ aufgefafst und beantwortet, und zwar nach den Principien der pythagoreischen Philosophie, welche Platon für alte, göttliche Weisheit ausgiebt (16. C. ff.); denn die vier Principien (die pythagoreische Quadruplicität: τετρακτύς): das Bestimmende (Begränzte: Ungerade), das Unbestimmte (Unbegränzte *): Gerade), das aus beiden Vermischte und die Ursache alles Seyns und Werdens (das Schaffende und Bildende); ferner die Zurückführung und Bestimmung der Einheit und Vielheit durch die Zahl (18. A. B.), und selbst mehrere Ausdrücke, wie ἑνάδες

*) τὸ ἄπειρον und τὸ πέρας, s. *Mosheim* de creatione ex nihilo. §. 17. T. II. S. 312. ff. in Cudworth's System. intellect. und *Plessing's* Vers. z. Aufklär. d. Philos. d. ält. Alterth. B. II. S. 152. ff. 167. ff. 187. ff.

und μονάδες (15. A. B. 56. D.) zeigen auf den Pythagoreismus hin. Da Platon die Erkenntniſs und die Lust nicht empirisch, sondern spekulativ auffaſste, so muſste jener im Theaetetos und Sophistes entwickelte Gegensatz des Seyns und des Werdens oder der Ruhe und der Bewegung von selbst wiederkehren: das Seyn ist das Selbstständige, sich selbst Gleiche, folglich Bestimmte (die eleatische Einheit); das Werden aber die in das Unendliche fortgehende Unbestimmtheit (die veränderliche Vielheit der Dualisten oder Herakliteer); und so wie im Sophistes bewiesen worden ist, daſs die beiden Principien, das Seyn oder die Ruhe und das Werden oder die Bewegung, in ihrer Entgegensetzung nichtig sind und nur auf ihrer Einigung das Leben beruht, eben so wird im Philebos gezeigt, daſs das Gute weder bloſse Erkenntniſs und Vernünftigkeit, noch auch bloſse Lust, sondern, als das Vollkommne und sich selbst Genügende, nur die reine Mischung der zuverlässigsten Erkenntniſs mit der wahrhaftesten Lust seyn könne (die Durchdringung des Idealen und des Realen). Die Elemente des Guten sind Wahrheit und Schönheit; Wahrheit in Beziehung auf die Bestandtheile des Guten (denn, um das Gute wirklich zu erzeugen, muſs die Erkenntniſs wie die Lust wahrhaft seyn), Schönheit aber in Beziehung auf ihre Mischung; denn jede Mischung beruht auf Abgemessenheit und Uebereinstimmung der zu mischenden Elemente. Diese Ideen werden auch in der Politia häufig berührt (s. IX. 564. A. B. C.) und die Streitfrage, von welcher der Philebos ausgeht, deutlich aus einander gesetzt (VI. 505. B.); eben daselbst (505. A. E.) wird die Erkenntniſs des Guten die höchste genannt. Dieses führt uns jene Stellen im Phaedon in das Gedächtniſs zurück, wo das Gute und Zweckmäſsige als die höchste Ursache aller Bildungen und Erscheinungen betrachtet wird; dasselbe Princip erkannte Platon, wir wir beim Phae-

don schon erinnert haben, auch in der Sphäre der Natur an. Das Gute also war ihm die Idee aller Ideen und das höchste Princip des Lebens (des ethischen und politischen, wie des physischen und kosmischen, s. Politia und Timaeos). Im Philebos betrachtet er das Gute in Beziehung auf den Menschen, also vom ethischen Standpunkte aus; darum stellt er das Unbedingte und Vollendete (das Mäfsige und Schöne) über den Geist oder die Vernunft, als menschliche gedacht *), da ihm sonst der Geist als göttlicher, als *νοῦς βασιλεὺς* oder *βασιλικός* **), das höchste Princip ist. In der Aufstellung der Momente des Guten müssen wir die eigentlichen Elemente des Guten (die Wahrheit, Abgemessenheit und Schönheit ***)) unterscheiden von den auf das Gute in Beziehung stehenden, wovon Platon fünf Arten nach ihrer Rangordnung aufzählt. Daher ist es zu erklären, warum er, da er zuvor diese drei Elemente des Guten bestimmt hatte: das Wahre, das Abgemessene und das Schöne, bei der zweiten Aufzählung desjenigen, was auf das Gute Anspruch machen kann, das Wahre ausgelassen hat; denn er nennt hier das erste Moment das Mafs und Abgemessene, das zweite das Schöne, Vollendete und sich selbst Genügende, das dritte die Vernunft u. s. f. Platon betrachtet also das Wahre als die nothwendige Bedingung und das wesentlichste Element des Guten; und ohne Zweifel

*) Vergl. *Proklos* in: Theolog. Platon. II, 4. S. 92.

**) S. 22. C. 28. C. 29. A. 30. D. Was die Späteren so häufig nachgebildet haben, wie *Plotin.* V, 3. 3. *Proklos* Theolog. Plat. V, 3. S. 252. S. *Creuzer* zu Prokl. S. 90. ff. in: Plotin. de pulcrit. Dieser *νοῦς βασιλεὺς* ist die absolute Intelligenz oder das höchste Gesetz der Stoiker, s. *Görenz.* z. Cicer. Legg. I, 6.

***) Ueber diese Trias vergl. *Plotin.* S. 55. D. E. *Proklos* Theolog. Platon. I, 23. S. 57. ff. III, 11. S. 139. ff. 18. S. 151. und *Hermias* z. Phaedr. S. 88. 132.

ist ihm das Maſs oder Abgemessene, der ewigen Natur Verwandte das pythagoreische πέρας (das ordnende oder bestimmende Princip: das an sich Gute oder der göttliche Geist, der alles nach der Idee des Guten, also nach sich selbst, bildet und leitet, s. Timaeos), das Schöne aber das aus der Mischung (gleichsam Mäſsigung und harmonischen Stimmung) des Begränzten und Unbegränzten Gebildete; also stünde das erste Moment, das Begränzte und alles Begränzende (der herrschende und weltordnende νοῦς, als die Quelle alles Guten, Zweckmäſsigen und Schönen im Universum) dem fünften, der Lust (deren Wesen an sich unbegränzt ist) entgegen; die reale Synthese des Begränzenden oder Bestimmenden (des höchsten Geistes) und des Unbegränzten (der im Sinnlichen wurzelnden Lust) ist die Schönheit: das vollendet Gebildete, Selbstständige (αὔταρκες), die ideale aber die (menschliche) Vernunft und Erkenntniſs: die Philosophie als vollendete Weisheit und die (empirischen) Wissenschaften und Künste *). Denn unverkennbar ist es, daſs Platon bei der Aufstellung der fünf Momente des Guten nach ihrer Rangordnung das allmälige Hervortreten des geistigen Lebens in das sinnliche und das Herabsteigen des Höheren in das Niedere andeuten wollte. Also ist das erste Moment der göttliche Geist (νοῦς βασιλεύς), das Maſs und Gesetz alles Lebens (der mythische Zeus, 30. D.), das zweite das Materielle: der formlose Stoff der Bildung; das dritte die Schöpfung des göttlichen Geistes, in welcher er ein Gleichniſs seines vollkommnen Wesens dargestellt hat: das harmonisch und schön gebildete Weltall (der pythagoreische κόσμος); das

*) 1. Begränztes 2. Unbegränztes.
3. reale Synthese: Schönheit
4. ideale Synthese: Erkenntniſs (Philosophie)
5. Lust.

vierte ist der Abstrahl des göttlichen Geistes: die menschliche Vernunft, und ihre Erzeugnisse, die Künste und Wissenschaften, und das fünfte die Sinnlichkeit (das Gebiet der Triebe, Gefühle und alles dessen, was in der Körperlichkeit des Menschen seinen Grund hat): die Lust.

Ohne Zweifel hatte Platon nicht ein einzelnes System, etwa das kyrenaische, dessen Gründer Aristippos war, vor Augen, sondern die gesammte Denkweise seiner Zeitgenossen und ins Besondre den empirischen Eudämonismus der Sophisten (des Protagoras z. B., dessen Grundsätze ganz aristippisch waren, s. Theaet., und der sophistisch gesinnten Sokratiker). So sagt er S. 66. E.: *δυςχεράνας τὸν Φιλήβου λόγον οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλάκις μυρίων εἶπον, ὡς ἡδονῆς γε νοῦς εἴη ἂν μακρῷ βέλτιόν τε καὶ ἄμεινον τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ.* Und war nicht das ganze Leben des Sokrates ein ununterbrochener Kampf gegen den Eudämonismus, der nicht nur alle Tugend vertilgt, sondern auch alles Wissen verkehrt, und daher dem ächten Philosophen als das feindseligste und grundverderblichste erscheinen mufs?

Uebrigens kann die Zeit der Abfassung des Gesprächs nicht bestimmt werden; denn wir finden keine Angaben in ihm, die uns Aufschlufs darüber geben könnten. Nur so viel ist wohl zuverlässig, dafs es nach Platon's Reise nach Italien geschrieben ist; denn die vertrautere Bekanntschaft mit den Principien der pythagoreischen Philosophie ist unverkennbar, so wie das Bestreben, die pythagoreische Philosophie in noch engere Verbindung mit der Sokratik zu setzen, als in den früheren Gesprächen geschehen war. Auch die Personen des Gesprächs sind unbekannt; blofs diese Angabe finden wir S. 19. B., dafs Protarchos des Kallias Sohn genannt wird.

2. *Symposion.*

Sokrates, im Begriffe zum Gastmahle des Agathon zu gehen, begegnet dem Aristodemos und beredet ihn, uneingeladen mitzugehen. Auf dem Wege bleibt er stehen, in Betrachtungen versunken; daher Aristodemos allein zum Agathon kömmt. Nachdem sie schon halb abgespeist hatten, erschien Sokrates und setzte sich zum Agathon hin. Nach dem Essen sollte getrunken werden; die meisten aber fühlten noch vom gestrigen Trinken Beschwerden; daher beschloſs man, daſs jeder nach Belieben trinken sollte; überdies rieth Eryximachos, die Flötenspielerin zu entfernen und sich durch Gespräche zu unterhalten, und zwar über die Liebe: jeder sollte eine Lobrede auf den Eros halten, und das Reden, vom Phaedros angefangen, rechts herumgehen.

Phaedros. Eros ist der älteste der Götter, der Urheber des gröſsten Gutes, der Liebe, die sich vor schändlichen Handlungen scheut und nur nach dem Edlen strebt; denn der Liebhaber schämt sich, so wie der Liebling, am meisten, vor dem Geliebten unedel zu handeln. Die Liebe begeistert und flöſst Muth ein im Kampfe; selbst den Tod besteht der Liebende für den Geliebten, und diese heldenmüthige Aufopferung ehren und belohnen auch die Götter; vornehmlich belohnen sie die Liebe des Lieblings zum Liebhaber, dem begeisterten und göttlichen; denn auch den Achilleus, der seinen Liebhaber Patroklos im Tode nachfolgte, haben sie mehr geehrt, als die Alkestis (178. A.—180. B.).

Pausanias. Unterscheidung des doppelten Eros wegen der doppelten Aphrodite, der Urania, der Tochter des Uranos, der älteren und mutterlosen, und der gemeinen, der Tochter des Zeus und der Dione. Die Liebe ist für sich selbst weder schön noch häſslich (denn nichts ist an sich schön oder häſslich); nur die ist schön, die

uns anreizt, schön zu lieben. Die der gemeinen Liebe huldigen, lieben ohne Unterschied Frauen und Knaben, und zwar die unverständigsten, um leichter ihren Zweck zu erreichen; die himmlische aber kennt keine Berührung mit dem weiblichen Geschlechte, und ist fern von aller Zügellosigkeit; sie liebt das von Natur stärkere und verständigere Geschlecht, also Jünglinge, die schon erwachsen sind. Es sollte als allgemeines Gesetz aufgestellt und befolgt werden, dafs man die Knaben nicht lieben dürfe; dann würde aller Verdacht wegfallen, und dem Lieblinge kein Vorwurf darüber gemacht werden, wenn er dem Liebhaber huldigt. Bei den Athenäern allein wird es weder für unbedingt rühmlich, noch für unbedingt schimpflich gehalten, zu lieben und dem Liebhaber zu huldigen, das heifst, nur die edle Liebe wird gebilligt, die unedle aber, die mehr den Körper, als die Seele liebt, getadelt. Die ächte Liebe mufs mit Philosophie und dem Streben nach sittlicher Bildung verbunden seyn; wenn nun der Liebhaber dem ihm huldigenden Lieblinge ohne Vorwurf dienstfertig seyn darf, und dem Lieblinge verstattet ist, dem zu huldigen, von dem er sich für seine Geistesbildung viel versprechen kann, so fallen beide Verstattungen in der ächten Liebe zusammen, und der Liebling darf ungescheut dem Liebhaber, als seinem Bildner und Lehrer, huldigen; denn diese Huldigung hat den edlen Zweck der Geistesbildung (180. C. — 185. C.).

Eryximachos. Die Liebe wirkt in allen Dingen, und es giebt eine Liebe im gesunden, wie im kranken Körper. Der Arzt mufs die Begierden des Körpers nach Anfüllung und Ausleerung kennen, und die böse Begierde mit der guten zu vertauschen und die gute zu erwecken wissen; sein Streben also ist dahin gerichtet, das Feindliche im Körper zu Eintracht und gegenseitiger Liebe zu bringen, also die Harmonie im

Gegensatze zu erzeugen. Eben darauf gründen sich auch die Gymnastik, die Musik und der Feldbau. Die edle und unedle Liebe zeigen sich im Gebrauche und in der Anwendung; wer dem Edlen und Geordneten huldigt, ist ein Verehrer der uranischen Liebe, wer nur der Lust nachstrebt, ein Anhänger des gemeinen Eros, des Sohnes der Polymnia. Die Kunst muſs die Ausgelassenheit verhüten und den unschädlichen Genuſs des Vergnügens lehren. Auf der Uebereinstimmung und Mäſsigung des Warmen und Kalten, des Trocknen und Nassen beruht auch die rechte Mischung der Jahrszeiten, die allem lebendigen Gedeihen und Gesundheit bringt; die verderbliche Witterung dagegen ist die, wo der ausgelassene Eros herrscht. Auch die Mantik hat darin ihren Grund; denn sie bewirkt die Freundschaft zwischen den Göttern und Menschen dadurch, daſs sie die Menschen vom Zügellosen heilt. Von so allumfassender Wirksamkeit ist Eros, so bereitet er uns, wenn er mit Gerechtigkeit und Mäſsigung verbunden ist, alle Glückseligkeit, indem er uns zur Freundschaft mit uns selbst und mit den Göttern hinführt (186. A. — 188. E.).

Aristophanes. Eros ist der Heiler der gröſsten Krankheit des Menschen, der Getrenntheit und Zerstückelung der menschlichen Natur. Anfangs gab es drei Geschlechter, ein männliches, ein weibliches und ein Zwittergeschlecht. Der Mensch war ganz rund, hatte vier Hände, vier Füſse, zwei Gesichter an Einem Kopfe, vier Ohren, zwei Schamtheile u. s. w. Das männliche Geschlecht stammte vom Himmel, das weibliche von der Erde, das Zwittergeschlecht vom Monde, und der Mensch war, wie die Gestirne, seine Erzeuger, kreisförmig. Das muthige Menschengeschlecht frevelte gegen die Götter; daher beschloſs Zeus, es zu schwächen, um ihm seine Ausgelassenheit zu benehmen, und lieſs den Menschen in zwei Theile

zerschneiden; und zwar liefs er vom Apollon das Gesicht umdrehen und nach dem Schnitte hinkehren, damit der Mensch seine Zerschnittenheit stets vor Augen hätte, als ein warnendes Erinnerungszeichen. Apollon zog die Haut am ganzen Körper zusammen, verband sie im Nabel und glättete sie; am Bauche und Nabel aber liefs er einige Runzeln zum Andenken an den alten Unfall. Jeder suchte nun seine andere Hälfte; die getrennten Hälften umschlangen sich, und suchten wieder zusammenzuwachsen; da sie aber ohne einander weder Speise geniefsen, noch auch die anderen Verrichtungen thun wollten, so starben sie aus Hunger dahin. Weil sie die Schamtheile auswärts hatten, so erzeugten sie sich nicht durch Begattung, sondern sie pflanzten sich so, wie die Cicaden, fort, die ihre Eier in die Erde legen. Endlich erbarmte sich Zeus der armen Menschen, und setzte ihre Schamtheile vorn hin, so dafs sie sich durch Vereinigung des getrennten Geschlechts fortpflanzen, ihre Begierde befriedigen und nach gestillter Lust ihre Arbeiten verrichten und für ihre Bedürfnisse sorgen konnten. Die Begierde also ist es, welche die getrennten Geschlechter verknüpft und sie zu ihrer vormaligen Natur vereinigt; demnach ist Eros der Einiger des Getrennten, der Wiederhersteller des ursprünglichen Wesens, der Heiler des menschlichen Geschlechts. Jeder von uns ist nur die Hälfte eines Menschen und sucht seine andere Hälfte; die Männer, welche die Hälfte eines Zwitters sind, huldigen der Frauenliebe, und die Frauen von einem Zwitter lieben die Männer; die Weiber, die ein Stück von einem Weibe sind, fliehen die Männer und suchen den Umgang der Weiber; die Hälften aber von einem Manne lieben als Knaben die Männer und als Männer die Knaben. Nicht die Begierde nach Liebesgenufs ist das, was uns im Umgange mit dem Geliebten so mit Wonne erfüllt, sondern jener unerklär-

liche Trieb nach der vollkommensten, unzertrennlichsten Vereinigung und Zusammenschmelzung in Eins; und eben dieses Streben nach Vereinigung, das heifst, nach dem ganzen und vollkommnen Zustande, ist die Liebe. Die vormalige Trennung läfst aber befürchten, dafs wir, wenn wir nicht gesittet und gegen die Götter bescheiden sind, noch einmal zerspalten werden, und dann, gleich Basreliefs, mit halben Nasen herumgehen müssen. Nur der edlen Liebe verdanken wir die Wiederherstellung unsers ursprünglichen Wesens und durch diese unsere Glückseligkeit (189. C. — 193. D.).

Agathon. Eros ist der glückseligste aller Götter, der schönste und beste; der schönste: denn er ist der jüngste, nicht, wie Phaedros behauptet, der älteste, und was die Dichter von den Fesselungen und Verstümmelungen der alten Götter sagen, bezieht sich nicht auf ihn, sondern auf die Nothwendigkeit; er ist ferner der zarteste, weichste und wohlgestaltetste. Niemanden beleidigt er und wird auch von niemanden beleidigt; denn er ist von aller Gewaltthätigkeit entfernt. Auch der besonnenste und mäfsigste ist er; denn er, die heftigste Begierde, wird von keiner anderen beherrscht. Er ist der tapferste: denn selbst Ares ist ihm unterwürfig; der weiseste Gott und gröfste Künstler: denn auch der unkünstlerische wird durch die Liebe zum Dichter; der Bildner aller Wesen: denn alles entsteht durch die Liebe; selbst alle Künste sind durch die Liebe und das Verlangen erfunden worden; in den Künsten sind selbst die Götter des Eros Schüler gewesen, und alles Schöne und Gute verdanken sie ihm. Eros ist endlich der Urheber aller Güter, der Freundschaft und Vertraulichkeit, der Sanftmuth, des Wohlwollens, der Anmuth, des Verlangens, der Zierde; er ist der Führer, Vorsteher und Retter (194. E. — 198. A.).

Sokrates ironisirt den Agathon wegen seiner künstlich gebildeten Rede, und äufsert sich, er habe bisher gemeint, man müsse in einer Lobrede die Wahrheit sagen; das Uebrige sey nur zweckmäfsige Zusammenstellung und Anordnung; jetzt aber scheine es ihm, dafs man von dem, was man loben wolle, das schönste und beste aussagen müsse, unbekümmert, ob es wahr sey oder nicht. Dennoch will ich, setzt er hinzu, nach meiner Weise die Ansichten von der Liebe, die mir Diotima mitgetheilt hat, vortragen, ohne auf Ausschmückung der Rede Sorgfalt zu wenden. Eros ist als Verlangen nach dem Schönen nicht selbst schön und gut (denn man verlangt nur nach dem, was man nicht selbst hat); daraus folgt jedoch nicht, dafs er häfslich und böse sey, sondern er ist etwas mittleres von beiden; darum ist er auch nicht einmal ein Gott — denn die Götter sind schön, gut und glückselig —, sondern ein Mittelwesen zwischen dem Göttlichen und Sterblichen: ein Dämon, der die Gebete und Opfer der Sterblichen den Göttern überbringt, und die Befehle und Vergeltungen der Opfer von den Göttern den Sterblichen verkündet: das ergänzende Band, durch welches das Weltall mit sich selbst verknüpft ist. In diesem Dämonischen hat auch alle Weifsagung, alle Priesterkunst, Einweihung, Beschwörung und Bezauberung ihren Grund; denn nur durch das Dämonische steht das Göttliche mit dem Menschlichen in Berührung und Verkehr. Eros ist ein Sohn des Poros und der Penia, am Geburtsfeste der Aphrodite erzeugt; als Sohn der Penia ist er arm, dürftig, rauh und das Härteste zu ertragen fähig, als Sohn des Poros aber ein rüstiger, kecker und verschlagener Nachsteller des Schönen und Guten, nach Erkenntnifs und Weisheit strebend, ein gewaltiger Zauberer und Sophist. Er ist weder unsterblich: denn er stirbt oft dahin; noch sterblich: denn an demselben Tage blüht

er in Fülle, stirbt dahin und lebt wieder auf. Eben so ist er wissend und unwissend zugleich. Die Götter nehmlich, schon im Besitze der Weisheit, philosophiren nicht, auch weder der Weise noch der Unwissende streben nach Weisheit; denn der Weise besitzt sie und der Unwissende hält sich schon für weise, glaubt daher, der Weisheit nicht bedürftig zu seyn; also nur die weder Wissenden noch Unwissenden philosophiren, wie Eros, der nach dem Schönen, folglich nach Weisheit strebt (denn Weisheit ist das Schönste) und als Philosoph in der Mitte steht zwischen dem Wissenden und Unwissenden; jenes ist er von seinem Vater her, unwissend aber von seiner Mutter. Hält man den Eros für schön, vollkommen und glückselig, so verwechselt man das Geliebte mit dem Liebenden; denn Eros ist eben das Liebende. Was leistet er nun dem Menschen? Jeder strebt nach dem Schönen und Guten, um durch den Besitz desselben glückselig zu werden; so wie aber das Gute für den Menschen verschieden ist, so auch dieses Streben und diese Liebe. Im Allgemeinen ist Liebe das Streben nach dem Guten und nach Glückseligkeit, ins Besondre aber heifst Liebe das Verlangen nach der Erzeugung des Schönen in einem schönen Körper oder einer schönen Seele; und diese Erzeugung ist das Unsterbliche in den sterblichen Wesen. Jedes nehmlich sucht sich geistig oder körperlich fortzupflanzen, und strebt das, womit es schwanger geht, im Schönen auszugebähren; daher die Wonne, die es empfindet, wenn es auf etwas schönes trifft, aber auch die Traurigkeit, wenn ihm ein Häfsliches begegnet, so dafs es seinen Zeugungstrieb schmerzhaft zurückhalten mufs. Durch die Erzeugung werden wir der Unsterblichkeit theilhaftig, folglich ist die Liebe das Streben nach Unsterblichkeit. Die Ursache jener so heftigen Begierde nach Fortpflanzung und Ernährung des Erzeugten, die wir auch bei den

Thieren finden, ist eben das Streben nach Unsterblichkeit. Das Sterbliche kann nicht stets dasselbige bleiben (dieses kömmt nur den Göttern zu), doch wird es auf diese bedingte Weise der Unsterblichkeit theilhaftig, daſs es das Alte und Abgehende immer wieder durch ein neues und gleiches Wesen ersetzt. In diesem Streben nach Unsterblichkeit ist auch die Ruhmsucht gegründet; denn die Menschen bestehen, um sich einen unsterblichen Namen zu erwerben, jede Gefahr und fürchten selbst den Tod nicht; und je besser der Mensch ist, um so mehr strebt er nach unsterblichem Ruhme. — Die leiblich Schwangeren gehen mit Weibern um, um durch Kindererzeugung Unsterblichkeit, Andenken und Glückseligkeit für die Zukunft zu erlangen; andere aber suchen geistig zu gebähren, und zwar das, was vom Geiste ausgeht, Weisheit uud jede Tugend, vornehmlich die politische, die Mäſsigung und Gerechtigkeit. Ein solcher sucht einen schönen Körper, in dem eine edle Seele wohnt, und bestrebt sich, im Umgange mit ihm das Schöne, mit dessen Geburt er schwanger geht, in seiner Seele zu erzeugen und das Erzeugte gemeinschaftlich mit ihm auszubilden. Dieser Umgang und diese Erzeugung ist dauernder, als jene Kindererzeugung; denn auch die Erzeugnisse sind schöner und unsterblicher.— Einführung in das Heiligthum der Liebe. Erste Stufe: Liebe der schönen Gestalt, und zwar eines Jünglings, um ihn durch schöne Reden zu befruchten. Aufsteigung von der einzelnen Schönheit zur Gattung des Schönen, das in allen schönen Körpern als eine und dieselbe Schönheit erfaſst wird, also Liebe der schönen Körper überhaupt. Dann: Liebe des Schönen in der Seele, um schöne Gesinnungen in ihr zu erzeugen und sie zu veredeln, und Aufsteigen zur Liebe der geistigen Schönheit in den Sitten und Handlungsweisen, in den Erkenntnissen und Wissenschaften, bis

man, darin gestärkt und vervollkommnet, diese wieder in Einer Wissenschaft, der höchsten Erkenntniſs des Schönen, zusammenfaſst, die das Schöne in seiner Reinheit und Vollkommenheit erblickt. Das Schöne an sich ist das Ewige, Unveränderliche, das, über alle Bedingungen des Raums und der Zeit erhaben, nicht wie ein einzelnes Wesen erscheint, auch nicht in einem andern sich befindet (im Himmel oder auf der Erde), sondern rein und für sich selbst ist, das auch nicht durch den Wechsel, das Entstehen und Vergehen desjenigen, das an seinem Wesen Theil hat, getrübt und verändert wird. Zu dieser höchsten Stufe der Schönheit muſs die wahrhafte Liebe zuletzt aufsteigen, mit ihr erreicht sie den Gipfel ihrer Vollendung; und diese Erkenntniſs giebt dem Leben selbst erst Bedeutung und Werth, und macht uns fähig, wahrhafte Tugenden im Gemüthe anderer zu erzeugen und auszubilden: durch sie wird der Mensch ein gottgefälliges und unsterbliches Wesen (207. D. — 212. C.). — Aristophanes will eben gegen des Sokrates Rede eine Erinnerung machen, als Schwärmende, an ihrer Spitze der trunkene Alkibiades, mit Getümmel herbeikommen. Alkibiades nimmt zwischen dem Agathon und Sokrates Platz, bekränzt des Sokrates Haupt und begehrt einen gröſseren Becher. Eryximachos erinnert ihn, daſs sie sich verabredet hätten, Lobreden auf den Eros zu halten; darauf erklärt Alkibiades, daſs er eine Lobrede auf den Sokrates halten wolle; denn sonst würde er, auch wenn er einen Gott lobte, den Sokrates zur Eifersucht reizen. — Er vergleicht den Sokrates den Silenen in den Werkstätten der Künstler, in denen man, wenn man sie öffne, Götterbilder erblicke; dann dem Satyr Marsyas wegen der Aehnlichkeit seiner Gestalt und des Bezaubernden und Ergreifenden seiner Rede. Seine äuſsere Gestalt ist silenenartig; vom Schönen wird er hingerissen und in

allem scheint er unwissend zu seyn; dieses ist aber nur seine äufsere Hülle; denn in seinem Innern ist er mit Weisheit erfüllt, die ihn alles, was die Menschen bewundern und preisen, verachten macht, so dafs er sich selbst gegen die schönen Jünglinge stolz zeigt. — Alkibiades erzählt dann, wie er, auf seine Schönheit sich etwas einbildend, den Sokrates zum Geständnisse seiner Liebe zu bringen gesucht und ihm nachgestellt habe, und wie ihm Sokrates durch Ironie ausgewichen sey. Darauf schildert er des Sokrates Muth, Ausdauer und Verachtung der Gefahr im Feldzuge vor Potidäa. Sokrates ist ein so einziger Mann, dafs keiner, weder aus der Vorzeit noch aus der Gegenwart, mit ihm verglichen werden kann. In seinen Reden ist er den Silenen ähnlich; sie scheinen gemein und einfältig zu seyn, ergreift man aber ihren Sinn und ihre tiefere Bedeutung, so erscheinen sie allein weise, göttlich und auf alles sich beziehend, was dem guten und edlen Menschen zu forschen zukömmt. — Sokrates beschuldigt den Alkibiades der Absicht, ihn und den Agathon zu entzweien, und fordert den Agathon auf, sich vom Alkibiades wegzusetzen und auf seiner rechten Seite Platz zu nehmen, damit er zugleich eine Lobrede auf ihn halten könne. Indessen drängte sich ein Schwarm von Herumziehenden ein, die alles in Unordnung brachten. Die meisten begaben sich hinweg; Aristodemos schlief ein, und als er des Morgens erwachte, fand er den Sokrates noch im Gespräche mit dem Aristophanes und Agathon. Sokrates brachte sie zu dem Geständnisse, dafs der künstlerische Tragiker auch Komiker sey. Die anderen waren schon schläfrig; Aristophanes schlief zuerst ein, dann auch Agathon, als der Tag schon anbrach, Sokrates aber begab sich, nachdem er sie in Schlaf gebracht hatte, in das Lykeon, wo er den ganzen Tag zubrachte und dann Abends sich nach Hause zur Ruhe begab. —

Die Tendenz dieses Gesprächs ist am Schlufs der Rede des Sokrates deutlich ausgesprochen, die ächte Liebe nehmlich als die lebendige und unsterbliche Philosophie darzustellen, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung und deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit ist. Das Erotische ist der Gipfel des Musikalischen (Polit. III. 403. B. C.), das heifst, des in sich Vollendeten (s. Polit. IX. am Schlusse); also ist der ächte Erotiker der vollendete Mensch, d. h., der vollendete Weise. Im Philebos wird die Frage aufgeworfen, was ist das Gute und das Ziel, nach welchem der Mensch streben mufs? Im Symposion wird der vollendete Mensch selbst geschildert als Erotiker und Weiser; in der Politia wird sein Zusammenleben mit anderen, also das politische Leben betrachtet; der Timäos weist das, was in Beziehung auf den einzelnen Menschen und den Staat aufgestellt worden war, als ewiges und göttliches Gesetz im Universum nach; und der Kritias bestätigt mythisch die vorgetragenen Philosopheme. Das Symposion unterscheidet sich übrigens von allen vorhergehenden Gesprächen, am meisten von denen der dialektischen Reihe, durch die rein directe Darstellungsweise; wir finden in ihm weder das Mimische und Satyrische der Gespräche der ersten Reihe, noch auch das Dialektische, künstlich Verflochtene und absichtlich Dunkle der Gespräche der zweiten Reihe, und selbst von seinem Vorgänger, dem Philebos, ist es, wenn auch nicht in der Darstellungsweise (denn diese ist auch im Philebos die directe), doch im Geiste des Ganzen verschieden. Die Gespräche der dritten Reihe nehmlich vereinigen, wie wir schon früher bemerkt haben, das Sokratische (die lebendige, individuelle Schilderung des Sokrates und seiner Denkweise, also das Dramatische oder Poetische), das die zu Sokrates Lebzeiten geschriebenen oder doch auf seine Lebensverhältnisse sich beziehen-

den Gespräche der ersten Reihe charakterisirt, und das Spekulative, das als negative und elenktische Dialektik in den Gesprächen der zweiten Reihe hervortritt, so in sich, dafs beide gleichsam in Eins zusammenfliefsen; sie sind daher in Rücksicht auf das erste Moment so anschaulich und klar und auch in Beziehung auf den Vortrag so schön gebildet, wie die Gespräche der ersten Reihe; und mit dieser Schönheit der Form vereinigen sie einen ächt spekulativen Geist, so wie er in den Gesprächen der zweiten Reihe herrscht, wo er aber noch nicht in seiner Lauterkeit und Selbstständigkeit hervortreten konnte, weil er noch mit feindseligen Elementen (der Sophistik und der falschen Philosophie der Sokratiker) zu kämpfen hatte, und durch die chaotische Verworrenheit erst den Weg zum klaren Lichte der ungetrübten Weisheit sich bahnen mufste. Und eben die Verschmelzung der beiden in den Gesprächen der zwei ersten Reihen herrschenden Momente verklärt ein jedes von ihnen, und giebt ihm das schöne Ebenmafs, die harmonische Stimmung; denn das Dramatische erscheint gemildert durch die Vermischung mit dem Spekulativen (daher finden wir in den Gesprächen der dritten Reihe nicht mehr jene mimische und dramatische Fülle, jene oft dithyrambische Ueberladung, wie im Phaedros), und eben so verliert sich das Spekulative nicht mehr so in das abstract Dialektische und Spitzfindige, sondern, mit dem Poetischen vereint, tritt es lebendig, anschaulich und klar hervor. Diesen Geist der vollendeten Darstellung erkennen wir zuerst im Symposion, wo eben so, wie in der Politia, der Vortrag so klar und schön gebildet ist, dafs wir in der gesammten hellenischen Literatur nichts ähnliches wiederfinden, und die Darstellung ächt sokratisch mit dem Niederen und Wirklichen beginnt, dann nach und nach zu den Höhepunkten der Spekulation aufsteigt, und zuletzt in die

Mysterien des Göttlichen und Unsterblichen sich versenkt.

Schon der Gegenstand zeigt die Verwandtschaft des Symposion's mit dem Phaedros, und auf diesen finden wir überdies eine deutliche Beziehung 182. A. Auch ist Phaedros im Symposion ganz so charakterisirt, wie in dem nach ihm benannten Gespräche, als enthusiastischer Erotiker 177. B. und als Freund von Reden (*πατὴρ τοῦ λόγου* 177. D., der ohne Zweifel auch den Lysias, seinen Liebling, zu Abfassung erotischer Reden gereizt hatte); eben dahin gehört seine Folgsamkeit gegen die Aerzte (175. D.), die gemeine Ansicht von der Liebe und das nachdrückliche Hervorheben des *ἐραστής* (daher Achilleus wegen seiner Liebe zum Patroklos so geehrt und belohnt 179. E. 180. A.). Dieselbe gemeine Tendenz, die Liebe wegen ihrer Freuden zu preisen, zeigt sich in der Rede des Pausanias; denn auch diese hat den Zweck zu zeigen, daſs der Liebling ungescheut dem Liebhaber, der seine Geistesbildung befördere, gefällig seyn müsse, und daſs diese Liebe das höchste Gut für den Menschen sey. Gleich charakteristisch sind die anderen Reden, in denen Platon auch im Vortrage (wie in der gorgianischen Rede des Agathon, s. *Hermogen.* de form. orat. II. S. 242. Sturm.) den Geist der Männer, die er redend einführt, getreu nachgebildet hat, so wie im Phaedros der *λόγος ἐρωτικὸς* des Lysias nach dem Charakter dieses Redners gebildet ist. Die Liebe aber tritt im Symposion in einer noch höheren und vollkommneren Gestalt auf; ihr Wesen nehmlich wird ächt spekulativ in das Streben nach Unsterblichkeit gesetzt und ihre mystische Tiefe enthüllt (daher *τὰ τέλεα* und *ἐποπτικά* 210. A.). Die Rede des Sokrates ist nicht, wie im jugendlichen Phaedros, so voll Ironie und Parodie, daſs selbst das ernsthaft Gemeinte mehr einem Scherze und spielenden Witze gleich sieht, sondern das Ironische

und Parodische ist besonders dargestellt; und zwar ist es nicht Sokrates, sondern der Komiker Aristophanes, der die vorhergegangenen Reden des Phaedros, Pausanias und Eryximachos und die gemeinen Ansichten von der Liebe, als dem Streben nach sinnlicher Lust und nach Ergänzung seines Wesens, in einem komischen und selbst die Götter nicht verschonenden (190. C. D.) Mythos persiflirt. Ehe er noch, der Satyr, seine Rede beginnt, persiflirt er den Pausanias mit seinem Schluchzen (als habe ihm die Rede des Pausanias den Magen überfüllt und verderbt; daher ὑπὸ πλησμονῆς 185. C. *)); eben so verspottet er des Eryximachos medicinische Ansicht von der Liebe 189. A. Um so reiner von Ironie und Persiflage, folglich um so ernster und würdiger konnte Platon den Sokrates seine Ansichten von der Liebe vortragen lassen, da er die Rolle des Satyrs einer anderen Person übertragen hatte (und konnte er eine passendere wählen, als die des Komikers Aristophanes? Vielleicht bestimmten ihn auch besondere Rücksichten, gerade den Aristophanes zu wählen, der in seinen Wolken in der Person des Sokrates nicht diesen Weisen, sondern die Sophisten oder falschen Philosophen, die sich Sokratiker nennten, durchzieht). Auch tritt Sokrates hier ganz so, wie in den früheren Gesprächen des Platon, auf, nehmlich als der Ironiker, der nicht, wie im Philebos, fremde (pythagoreische) Weisheit so vorträgt, als wäre sie sein Eigenthum, sondern umgekehrt sein eigenes Wissen versteckt und es für empfangene Lehren der weisen und prophetischen Diotima **) ausgiebt.

*) Unrichtig bezieht es *Athenäos* V. S. 224. T. II. Schweigh. auf die ἰσόκωλα und ἀντίθετα des Agathon, der später erst seine Rede vorträgt; eben so unrichtig will *Aristides* Orat. Plat. II. S. 287. eine Persiflage der Völlerei des Aristophanes darin finden.

**) Daſs dieses bloſse Erdichtung ist, verstünde sich wohl von

Das Ganze ist Erzählung des Apollodoros, jenes schwärmerischen Verehrers des Sokrates (daher μανικός genannt 173. D.); und zwar fällt die erste Erzählung in die Zeit vor Sokrates Tode (denn Apollodoros redet vom Sokrates als einem noch lebenden 172. C.). Apollodoros hatte das Ganze vom Aristodemos gehört (173. B.), und dann den Sokrates um manches noch gefragt. Zuerst erzählte er es dem Glaukon, und kurze Zeit darauf anderen Freunden, die ihn darum ersucht hatten. Also fällt auch die zweite Erzählung wahrscheinlich noch in die Lebenszeit des Sokrates. Das Gespräch selbst aber ist weit später geschrieben, und zwar wegen der Stelle 193. A., wo auf die Schleifung der mantineischen Mauern angespielt wird, nach Olymp. 98, 4. *), oder auch nach Olymp. 102, da Olymp. 102, 3. die Mantineer ihre Stadt wieder aufbauten **), wobei sich das Andenken an jene wegen des tyrannischen Verfahrens der Lakedämonier so denkwürdige Begebenheit wieder erneut haben konnte. Freilich ist dieses ein auffallender Anachronismus, der

selbst, auch wenn die Diotima eine wirkliche und bekannte Person gewesen seyn sollte; nur die späteren Schriftsteller führen sie nach dem Platon an, s. *Davis.* zu Maxim. Tyr. Dissert. XXIV. T. I. S. 459. *Wolf* in: Catalog. fem. olim illustr. S. 327. u. *Wernsdorf* zu Himer. S. 357. *Proklos* z. Polit. S. 420. macht sie zu einer Pythagoreerin; s. *Fr. Schlegel* in: Griech. u. Röm. S. 253. ff. und in der Berlin. Monatsschrift B. 26. S. 30. ff. Ohne Zweifel hat Platon absichtlich die Diotima zur Lehrerin des Sokrates in der Liebe gemacht, um die gemeinen Erotiker, die als Hellenen Päderasten waren, zu persifliren: die Männer, die sich so weise dünken und ihr Geschlecht auch in der Liebe für das edlere halten (s. die Reden des Pausanias u. d. a.), müssen hier von einem Weibe lernen, was metaphysische Liebe ist.

*) S. *Thukyd.* V, 29. *Xenoph.* Hellen. V, 2. *Aristotel.* Polit. II, 1. das. *Schneider* S. 78. und *Diodor. Sic.* XV, 5.

**) S. *Xenoph.* Hellen. VI, 5. 4. *Diodor.* XV, 12.

dadurch nicht aufgehoben wird, wenn man annehmen wollte, Platon habe das Symposion schon früher geschrieben gehabt und bei späterer Durchsicht oder Umarbeitung jene Worte eingeschaltet *); denn jene Begebenheit konnte beim Siegesmahle des Agathon **), an welchem jene Reden als gehalten gedacht werden müssen, nicht erwähnt werden; auch nicht einmal Aristophanes konnte sie berühren, da er wohl nicht die 98te Olymp. erreicht hat. Dennoch konnte Platon diesen Anachronismus, so wie jenen im Protagoras, absichtlich begangen haben, um die Zeit der Abfassung des Gesprächs zu bezeichnen; man müſste sonst annehmen, was keine Wahrscheinlichkeit für sich hat, daſs jene Worte *καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων* ein fremdes Einschiebsel seyen.

Mehrere Stellen im Phaedros und Symposion stimmen fast wörtlich mit dem xenophonteischen Symposion überein; daraus wollte man schlieſsen, daſs entweder Platon Xenophon's Schrift oder Xenophon Platon's Symposion benutzt habe. Das letztere kann man nicht annehmen ***), da Xenophon's Symposion ohne Zweifel eine Jugendschrift ist, und zwar noch vor dem Protagoras und Phaedros des Platon verfaſst ****).

*) S. *Casaubon.* z. Athen. V, 228. T. III. Schweigh. *Wolf* Einleit. z. Sympos. S. LVI. und *Hartmann* in *Beck's* Commentar. Soc. philolog. Lips. V. I. P. I. S. 167. Der Diaskeuase räumt übrigens *Wolf* (Prolegom. z. Homer. S. CLIII.) zu viel ein, wenn er behauptet: „Neque aliter Plato fecit in optimis dialogis suis; quam ob causam exquirere non licet, quando quisque compositus sit, quum in scenicis fabulis saltem ex didascaliis plerumque notum sit tempus, quo editae sunt."

**) Olymp. 90, 4. S. *Diodor. Sic.* XII, 81. *Athen.* V, 216.

***) obgleich neuerdings wieder Herr von *Orelli* z. Isokrat. π. τ. ἀντιδ. S. 324. sich dafür erklärt hat.

****) Das Symposion des Xenophon, das einige mit Unrecht als

Also hat Platon unleugbar Xenophon's Symposion vor Augen gehabt und selbst benutzt, aber so, wie der

mit den Denkwürdigkeiten des Sokrates zusammenhängend betrachtet haben, trägt die unverkennbarsten Spuren des jugendlichen, noch unreifen Geistes an sich. Wie kindisch und läppisch ist die Spaſsmacherei des Philippos (I, 11. ff. II, 21. 22.), wie gemein selbst Sokrates geschildert (IV, 54. VI, 7. VIII, 4. 5.); die Krone des Ganzen aber, der *λόγος ἐρωτικὸς* des Sokrates über die Vorzüge der geistigen Liebe vor der sinnlichen, steht so tief unter der Rede des Sokrates im plat. Symposion, als der gemeine, praktische Erotiker Pausanias unter dem metaphysischen, dem Sokrates (nach der platonischen Darstellung) steht; denn gerade die Ansichten, welche Sokrates beim Xenophon vorträgt, läſst Platon den Pausanias darstellen (von dem ohne Zweifel beide eine erotische Schrift vor Augen hatten, s. *Xenoph.* VIII, 32. 34. 35. *Plat.* Symp. 182. B. C., obgleich der Recens. in der Jen. allg. Litz. 1809. Nr. 23. S. 182. dieses bestritten hat); über die gemein-praktische Ansicht der Liebe erhebt sich dann beim Platon die naturphilosophische des Eryximachos und die poetische des Aristophanes und Agathon; der Gipfel aber ist die metaphysische Erotik des Sokrates, von welcher wir auch nicht einmal eine Andeutung beim Xenophon finden. Zuverlässig aber hatte Platon den Xenophon nicht bloſs im Symposion vor Augen, sondern schon im Protagoras (nicht nur 347. C. D. vergl. Xenoph. Symp. II, 1. ff. III, 2. VII, 2. 3., vornehmlich II, 7., wo Sokrates selbst auf die Tänzerin aufmerksam macht, sondern überhaupt auch bei der falschen Ansicht von Tugend und Tapferkeit, die er im Protagoras bestreitet, s. Xenoph. II, 6. 12. 13., wo der unphilosophische Sokrates, so wie der Sophist Protagoras beim Platon, die Tapferkeit mit der Verwegenheit verwechselt, und daraus, daſs ein Weib es lernen könne, in Schwerter zu springen, folgert, daſs die Tapferkeit lehrbar sey!) und im Phaedros (man vergl. Phaedr. 253. D. mit Xen. Symp. I, 8.; 237. A. mit VIII, 15.; 241. D. mit VIII, 19.; 239. E. ff. 240. C. D. mit VIII, 21.; was Xenophon oft nur andeutet oder einfach, man kann sagen, roh hinzeichnet, das finden wir bei Platon beredter ausgeführt und höher aufgefaſst): keineswegs ihn nachahmend — denn seine Ansicht und Darstellungsweise ist der xenophonteischen, die sich über den gemeinen Boden der

Künstler aus der Geschichte oder der Aufsenwelt den Stoff entlehnt, idealisch ihn umbildend. Denn eben das, was Xenophon in seinem Symposion (VIII, 32.) den Pausanias sagen läfst, Platon aber (178. E.) dem Phaedros zuschreibt, und was beide dem Pausanias beilegen (Xenoph. VIII, 34. und Plat. 182. B.), erscheint beim Platon in einem ganz anderen Geiste aufgefafst, als beim Xenophon. Platon benutzte jene Reden, weil sie den Geist der gemeinen Erotik trefflich charakterisirten und zugleich durch Xenophon's Zeugnifs historische Wahrscheinlichkeit erlangt hatten; und er mufste ja, wenn er die redend eingeführten Personen ganz in ihrem Charakter und Geiste wollte sprechen lassen,

Wirklichkeit nicht erhebt, ganz entgegengesetzt — sondern den rohen Stoff, den ihm Xenophon darbot, zu seinen idealischen Schöpfungen als faktische Grundlage nur benutzend. Auch konnte ein über den Xenophon so erhabener Geist gegen diesen keine Feindschaft hegen, wie man geglaubt hat, sondern nur mitleidig, oder, wenn er ihn von Seiten des Charakters zu schätzen Ursache hatte, schonend auf ihn herabsehen. Und wenn auch Platon in jenen Stellen des Protagoras und des Symposion's das xenophonteische Symposion nicht nur vor Augen hatte, um es als rohen Stoff zu benutzen, sondern auch, um dem xenophonteischen Sokrates den ächt philosophischen entgegenzustellen, den Xenophon mittelbar bestreitend, so setzt dieses noch keine Feindschaft zwischen beiden voraus; denn nur die falsche Ansicht, welche Xenophon mit mehreren gefafst hatte, bekämpfte er und mufste er bekämpfen, auch wenn sie ein Freund ausgesprochen hätte, wenn er die seinige als die wahre geltend machen wollte. Die Alten (*Athen.* XI. 507. B. u. a. *Diogen. L.* III, 34—37. *A. Gell.* Noct. Attic. XIV, 3.), welche von einer Feindschaft zwischen Xenophon und Platon reden, scheinen mir daher eben so das Ziel verfehlt zu haben, wie einige der neueren (*J. J. Combes-Dounous* in: Essai historiq. sur Plat. T. II. S. 13. ff. u. *Böckh* in: Comm. acad. de simult. quae Platoni c. Xenoph. intercess. fertur, Berol. 1811. 4.), die auch die schweigende und indirecte Polemik nicht anerkennen wollen.

vorzüglich das aufnehmen, was als ihre Ansicht und Behauptung schon bekannt war. Eben so benutzte Platon ohne Zweifel den Epicharmos (s. Alkimos b. Diogen. Laert. III, 9.) und die Schriften der Pythagoreer, vorzüglich des Philolaos; aber so, daſs er ihre Ansichten mit den seinigen verwebte oder auch sie als fremde Weisheit (*οἱ σοφοὶ φασιν* u. a. Ausdrücke, die z. B. im Philebos häufig vorkommen) bezeichnete. Wie man noch in den neueren Zeiten den boshaft erdichteten Nachrichten eines Athenäos u. a. Glauben beimessen und den Platon des gelehrten Diebstahls beschuldigen konnte *), ist unbegreiflich, da seiner ächt sokratischen Gesinnung nichts entgegengesetzter seyn muſste, als sich mit fremden Federn zu schmücken. — Noch verwerflicher ist die Meinung, daſs Xenophon das Symposion geschrieben habe, um es dem platonischen entgegenzustellen (s. *Cornar's* Vorr. zur latein. Uebers. des xenoph. u. plat. Sympos. S. 13. ff. u. *Schneider* zu Xenoph. Symp. S. 140.), oder umgekehrt, Platon das seinige im Gegensatze zum xenophonteischen (Bibl. critic. V. I. P. I. S. 34.). Wie hätte es der verständige Xenophon wagen können, mit seinem Symposion gegen das platonische aufzutreten? etwa, um mit seinem Lampenscheine das Sonnenlicht zu verdunkeln? Oder wie hätte es Platon für der Mühe werth und seiner würdig halten können, mit dem Verfasser dieses Symposion's in die Schranken zu treten? Unleugbar hat Platon in den Stellen, wo er von der Liebe und vom Weintrinken redet, die Darstellungen der

*) S. *Meiners* Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Th. I. S. 178. *Plessing's* Vers. z. Aufklär. d. Philos. d. ält. Alterth. B. II. S. 250. ff. *Sturz* z. Pherekyd. S. 59. *Valckenaer* de Aristob. Iud. S. 65. und *Thiersch* Spec. edit. Sympos. Plat. S. 10. ff. Vergl. dagegen *Böckh* Comm. acad. de Platonica corporis mundani fabrica (Heidelb. 1810. 4.) S. XXX. und Jen. allg. Literatz. 1809. Nr. 23. S. 183.

anderen Sokratiker in ihren Symposien berücksichtigt, und zwar die Absicht dabei gehabt, seinen Lehrer gegen jene Gemeinheiten in Schutz zu nehmen, und seine Virtuosität im Lieben, wie im Trinken in das wahre Licht zu setzen; also ist sein Symposion eine indirecte Widerlegung der Sokratiker überhaupt, die nur die Aufsenseite des Sokrates auffafsten, ohne ihre tiefere Bedeutung, ihren metaphysischen Gehalt zu erkennen, folglich auch jene misverstehen mufsten; und diese indirecte Widerlegung der Sokratiker schliefst auch die des Xenophon, als des Verfassers des Symposion's, in sich. Also nur auf diese bedingte und mittelbare Weise kann man das platonische Symposion als Gegensatz des xenophonteischen betrachten.

3. *Politia.*

I. B. Sokrates war mit dem Glaukon, Platon's Bruder, in den Piräeus gegangen, um die Feier der Bendidien zu sehen; auf dem Rückwege rief ihnen Polemarchos, des Kephalos Sohn, zu, dafs sie warten sollten, und überredete sie, bei ihm zu bleiben. Hier entspann sich ein Gespräch zwischen dem Sokrates und dem alten Kephalos, welches den Sokrates veranlafste, die Frage aufzuwerfen, ob die Gerechtigkeit darin bestehe, wahrhaft zu seyn und das, was man schuldig ist, wieder zu geben. Giebt es nicht Fälle, sagt Sokrates, wo es ungerecht wäre, das, was man bekommen hat, dem andern zurückzugeben, z.B. dem Wahnsinnigen Waffen? Polemarchos führt statt des Kephalos das Gespräch fort, und stellt die Behauptung des Simonides auf: gerecht sey, jedem das Schuldige geben, d. h., dem Freunde gutes thun, dem Feinde böses; das Schuldige wäre also das Gebührende. *Sokr.* Der Arzt ist am meisten im Stande, das, was dem

Kranken gebührt, ihm zu geben, und zwar dem Freunde gutes, dem Feinde böses; worin aber wird der Gerechte dem Freunde und dem Feinde das Gebührende geben? *Polem.* Im Kriegführen und Hülfeleisten. *Sokr.* Im Frieden also wird die Gerechtigkeit unnütz seyn? *Pol.* Auch im Frieden ist sie nützlich zu Verträgen und gemeinschaftlichen Geschäften. *Sokr.* Zu welchen? *Pol.* Zu Geldgeschäften. *Sokr.* Doch nicht zum Gebrauche des Geldes und zum gemeinschaftlichen Kaufe? denn wenn z. B. ein Pferd gekauft oder verkauft werden soll, so ist uns der Beistand des Stallmeisters nützlicher, als der des Gerechten. *Pol.* Zur Aufbewahrung des Geldes ist die Gerechtigkeit wohl am dienlichsten. *Sokr.* Also, wenn man das Geld nicht nutzt, wäre die Gerechtigkeit nutzbar; überhaupt im Gebrauche einer Sache wäre sie unbrauchbar, im Nichtgebrauche aber brauchbar; also wäre sie nur im Unbrauchbaren brauchbar. Wer etwas aufbewahrt und verbirgt, ist auch im Stande, es zu verheimlichen; also würde der Gerechte, wenn er das Geld aufbewahrt und verbirgt, es auch zum Nutzen seiner Freunde und zum Schaden seiner Feinde verheimlichen, u. s. w. — Darauf widerlegt er die Meinung, daſs es gerecht sey, dem Freunde zu nützen, dem Feinde aber zu schaden: nur der Ungerechte schadet und macht den, dem er schadet, noch schlechter und ungerechter; der Gerechtigkeit aber, als einer Tugend, kömmt es nicht zu, zu schaden, sie kann nur bessern und gutes thun. — Thrasymachos fällt in die Rede und behauptet, das Gerechte sey das, was dem Mächtigeren nütze, d. i., der herrschenden Gewalt im Staate, die nach ihrem Vortheile die Gesetze gebe. *Sokr.* Wenn die Gesetze aber nicht zu ihrem Vortheile sind (und der Gesetzgeber kann sich doch leicht irren), und man sie doch befolgen muſs, so wäre es ja gerecht, auch das dem Herrscher Schaden Brin-

gende zu thun, *Thrasym.* Der Herrscher als wahrhafter Herrscher irrt nicht, so wenig der Künstler als wahrhafter Künstler in seiner Kunst fehlen kann; also wird der Herrscher immer nur Gesetze geben, die für ihn vortheilhaft sind. *Sokr.* Die wahrhafte Herrscherkunst ist, wie wir sie uns in strengem Sinne des Wortes denken müssen, so, wie jede andere wahrhafte Kunst, sich selbst genügend, bedarf also keiner anderen Kunst, die ihr Bestes besorgte; ihr Zweck geht vielmehr dahin, dem zu nützen, wofür sie aufgestellt und vorhanden ist (denn der Arzt z. B. sucht in der Ausübung seiner Kunst, als bloſser Arzt gedacht, nicht seinen Vortheil, sondern er sorgt für den Vortheil und das Wohl des Kranken, den er zu heilen hat). Eben so wird auch die Herrscherkunst nicht ihren Vortheil suchen, sondern für das Wohl der ihr Untergebenen und Anvertrauten sorgen. *Thras.* Als wenn der Hirt für das Wohl seiner Heerde Sorge trüge, und nicht vielmehr seinen und seines Herrn Nutzen bezweckte! Nein, das Gerechte nützt nur dem Mächtigeren, für den man es ausübt, und schadet dem gerecht Handelnden selbst, die Ungerechtigkeit dagegen schafft dem Ungerechten selbst Nutzen; indem er auch die anderen sich unterwirft, die, einfältig und gerecht, sich von ihm beherrschen lassen und alles zu seinem Vortheile thun. Ueberall steht der Gerechte gegen den Ungerechten im Nachtheile, und je vollendeter die Ungerechtigkeit ist, um so gröſser sind die Güter, die sie verschafft, so daſs der vollendetst Ungerechte zugleich der Glücklichste und von allen Gepriesenste ist. *Sokr.* Jede Kunst muſs doch ihren eigenthümlichen Zweck haben, und zwar diesen, den Nutzen derjenigen, deren Besorgung ihr anvertraut ist, zu befördern; also wird auch die Herrschaft, als wahrhafte und reine Herrschaft gedacht, nicht für den Nutzen der Herrscher, sondern der Untergebenen sor-

gen. Wird mit der Kunst noch der Zweck des eigenen Vortheils verbunden, so wird sie mit der Erwerbkunst verknüpft: sie für sich sorgt nur für fremden Vortheil, die mit ihr verbundene Erwerbkunst aber für den eignen Vortheil des Künstlers. Ganz und gar aber ist zu leugnen, dafs die Ungerechtigkeit nützlicher sey, als die Gerechtigkeit. *Thras.* Die Gerechtigkeit ist nichts anderes, als gutmüthige Einfalt, die Ungerechtigkeit aber Klugheit. *Sokr.* Also wäre die Ungerechtigkeit etwas schönes: Tugend und Weisheit. Der Gerechte wird aber doch den Gerechten nicht beeinträchtigen wollen, der Ungerechte hingegen den Gerechten, wie den Ungerechten; eben so wenig wird sich ein Künstler in seiner Kunst mehr herausnehmen, als ein anderer, und kein verständiger mehr, als der andere; also ist der Gerechte verständig und gut, der Ungerechte aber unverständig und böse. Ist ferner die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit, so ist sie auch stärker, als die Ungerechtigkeit; denn nur gegenseitige Gerechtigkeit im Staate, wie in jeder anderen Verbindung, ist das, wodurch das Ganze besteht und Kraft hat, das auszuführen, was es will. Die Gerechtigkeit ist endlich auch die Quelle alles Wohlseyns und aller Glückseligkeit; denn nur durch Tugend vermögen wir alles gut zu machen und unsere Pflicht zu erfüllen, Lasterhaftigkeit dagegen stört uns in allen unsern Verrichtungen; also führt uns die Gerechtigkeit zur Wohlfahrt und macht uns glücklich. Die Gerechtigkeit ist folglich allein erspriefslich, die Ungerechtigkeit aber verderblich. Doch läfst sich dieses erst ganz erkennen, wenn wir wissen, was die Gerechtigkeit an sich ist, eine Tugend oder eine Untugend.

II. B. Glaukon fordert den Sokrates auf, zu bestimmen, in welche Classe der Güter er die Gerechtigkeit setze. Sokrates setzt sie in die dritte, rechnet

sie also zu den Gütern, die durch sich selbst und zugleich der Folgen wegen wünschenswerth sind. Glaukon erbietet sich dann, um die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in scharfer Entgegensetzung zu erkennen, das ungerechte Leben zu preisen, damit er vom Sokrates das gerechte gepriesen höre, jedes aber für sich und abgesehen von Ruhm und Schande und allem, was aus dem einen oder dem anderen erfolgt. — Lob der Ungerechtigkeit. Von Natur ist das Unrechtthun gut, das Unrechtleiden böse; die Schwachen aber, die weder jenes zu thun, noch dieses abzuwehren vermochten, sind unter sich übereingekommen, sich gegenseitig nicht zu beleidigen, haben also Gesetze und Rechte aufgestellt, die den Menschen gewaltsam beschränken; denn niemand ist freiwillig gerecht, vielmehr will jeder mehr haben, als der andere. Der vollendet Gerechte, der auch beim Scheine, daſs er ungerecht sey, unerschütterlich standhaft bleibt, wird als solcher die gröſsten Strafen und Qualen erdulden müssen; dieses wird der Lohn seiner Gerechtigkeit seyn; der Ungerechte dagegen wird sich alles erlauben, aus allem Gewinn ziehen und, im Besitze groſser Reichthümer, seinen Freunden um so mehr nützen, seinen Feinden dagegen schaden können; auch den Göttern wird er prächtigere Geschenke und Opfer darbringen können, als der Gerechte, folglich auch Gott wohlgefälliger seyn. — *Adeimantos.* Gewöhnlich lobt man die Gerechtigkeit der Folgen wegen; denn Ruhm, Herrschaft u. a. wird dem Gerechten zu Theil; auch die Götter sollen die Gerechten mit allen Gütern des Lebens beglücken; ja noch in der Unterwelt sollen sie durch ewige Freuden belohnt werden, und ihre Kindeskinder noch glücklich seyn; die Ungerechten dagegen läſst man in der Unterwelt in einen Sumpf begraben. Andere halten die Gerechtigkeit für schön, aber beschwerlich und mühsam, die Ungerechtigkeit hin-

gegen für angenehm und leicht; letztere sey gröfstentheils auch nützlicher, als die Gerechtigkeit, da die Götter selbst häufig den Gerechten viel Uebel zuschickten, der Ungerechte aber durch Gebete und Opfer ihre Gunst wieder erhalten könne. Allgemein lobt man die Gerechtigkeit nur ihrer Folgen wegen, und tadelt eben so die Ungerechtigkeit; man sollte aber zeigen, wie die Gerechtigkeit, für sich selbst betrachtet, gut, die Ungerechtigkeit aber böse sey. Man mufs also den Gerechten loben, der es nicht zu seyn scheint, und den Ungerechten, der für gerecht gehalten wird, also das reine, dem Schein entgegengesetzte Wesen beider. — Sokrates beginnt jetzt seinen Vortrag über die Gerechtigkeit, und betrachtet sie, weil sie im Grofsen deutlicher zu erkennen ist, im Staate; er zeigt daher, wie der Staat und mit ihm die Gerechtigkeit entsteht. Die gröfsere Gemeinschaft und Vereinigung der Menschen, die Staat heifst, hat in den Bedürfnissen derselben ihren Grund, indem keiner für sich selbst hinreichend ist, sich alles, was er braucht, zu bereiten und zu verschaffen. Das erste Bedürfnifs ist die Nahrung, das zweite die Wohnung, das dritte die Bekleidung. Keiner kann alles selbst verrichten, weil jedes Werk seine eigne Zeit erfordert (zur Zeit, wo er z. B. baute, müfste er seine Nahrung oder Bekleidung vernachlässigen); auch hat nicht jeder zu allem von Natur Geschick; endlich wird jedes Werk am besten, wenn man sich einzig damit beschäftigt. Der Staat kann nicht alles selbst erzeugen; darum ist Handel nöthig, und mit ihm tritt die Nothwendigkeit des Geldes ein. Mit dem Steigen der feineren Bedürfnisse wird der Staat immer gröfser und mufs, um seine Glieder zu ernähren, seine Gränzen erweitern; dadurch wird er mit den benachbarten Staaten in Streit und Krieg verwickelt. Der Krieg macht, wenn er kunstmäfsig geführt werden soll, eine eigne Classe

von Staatsbürgern nothwendig, die sich der Vertheidigung, Beschützung und Bewachung ihres Staates widmen, und daher besonders dazu gebildet werden müssen. Der Krieger mufs scharfsichtig, muthig und tapfer seyn gegen die Feinde, sanft aber und mild gegen seine Freunde. Bildung der Krieger, musikalische (II. 376. C. — III. 403. C.) und gymnastische (III. 403. C. ff.); einfache Lebensweise (Beweis der schlechten Erziehung und Bildung, wenn die Bürger vieler Aerzte und Richter bedürfen). Die musikalische Bildung macht den Charakter mild, die gymnastische rauh und wild, beide aber vereint erzeugen die mit Mäfsigung und Besonnenheit verbundene Tapferkeit. Die Vertheidiger dürfen kein Eigenthum haben, wenn sie von Habsucht und Ungerechtigkeit frei bleiben sollen; der Staat ernährt sie zum Lohne ihrer Bewachung, und, wie im Felde, werden sie gemeinschaftlich essen und wohnen.

IV. B. Der ganze Staat soll glücklich seyn; daher kann es kein einzelner Stand vorzugsweise vor den übrigen seyn; weder Reichthum, der üppig, träge und nachlässig macht, noch Armuth, die den Menschen in allen Verrichtungen und Geschäften hindert, da er sich nicht einmal mit den nöthigen Werkzeugen versehen kann, dürfen im wahrhaften Staate herrschen; da, wo beide zugleich bei einzelnen Ständen herrschen, wird der Staat in Parteien und kleinere Staaten getheilt und hört auf, ein wahrhafter Staat (ein in sich übereinstimmiges Ganzes) zu seyn. Der Staat darf sich daher auch nicht so vergröfsern, dafs er seine Einheit verliert; er mufs für sich hinreichend und ungetheilt seyn, gleichwie der Bürger nur Ein Geschäft treiben darf, das, wozu er natürliche Fähigkeit besitzt; denn die Beschäftigung mit vielen zerstreut ihn, und macht aus Einem Menschen, was er seiner Natur nach seyn sollte, (also aus seinem natür-

lichen und wahrhaften Wesen) mehrere. Am meisten ist jede Neuerung in der Musik (der geistigen Bildung) und der Gymnastik zu verhüten; denn mit diesen ändert sich auch die Verfassung. Was die anderen Verhältnisse des Lebens betrifft, die Verträge, die Ehe u. s. w., so brauchen wir darüber keine Gesetze zu geben, weil sie aus dem bisher Vorgetragenen von selbst fliefsen; über die Tempel, Opfer, Beerdigungen u. a. aber müssen wir das Orakel befragen. — In diesem so aufgestellten Staate wollen wir nun die Gerechtigkeit suchen. Betrachten wir zuerst die anderen Tugenden. Die Weisheit ist im Staate die gute Berathung der Herrscher; die Tapferkeit die muthige Behauptung des Rechts und strenge Beobachtung der Gesetze; die Mäfsigung die Beherrschung der Begierden, also die innere Gleichheit und Einstimmigkeit, die wir bei allen Mitgliedern des Staats wahrnehmen, die folglich das Ganze des Staates umschlingt und überall das Niedere dem Höheren unterwirft, im Staate, wie im einzelnen Menschen, so dafs das Bessere seine allseitige Herrschaft behauptet. Die Gerechtigkeit besteht darin, dafs jeder das Seinige thut und sich nicht mit anderen oder mit vielerlei Geschäften befafst; sie ist also die Bedingung aller übrigen Tugenden und der Wohlfahrt des ganzen Staats; denn ohne sie würde überall Verwirrung und Schlechtigkeit eintreten. Eben dieses nun mufs auch im einzelnen Menschen die Gerechtigkeit seyn; denn im Menschen finden sich dieselben Bestandtheile, wie im Staate. Wir haben in uns entgegengesetzte und widerstrebende Kräfte, die Vernunft und das Begehrungsvermögen, und eine dritte Kraft, die der Vernunft gegen die Begehrung Beistand leistet, den Muth, der aber auch, wenn es die Vernunft gebietet, der Begierde Hülfe leistet: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές und τὸ ἐπιθυμητικόν, die den drei Elementen des Staates, dem βουλευτικόν, ἐπικουρι-

κὸν und χρηματιστικὸν entsprechen. Der einzelne Mensch ist also für sich selbst auch gerecht, wenn jedes Element in ihm das Seinige und von Natur ihm Zukommende thut, das Vernünftige herrscht, das Muthige ihm beisteht und das Begehrende vom Herrschenden sich leiten läfst: dann ist Verwirrung, Unordnung und Lasterhaftigkeit unmöglich. Ungerechtigkeit dagegen ist der Aufstand der Elemente, die Einmischung in andere Geschäfte und die Empörung des einen Elements gegen das Ganze, um es zu überwältigen und zu beherrschen: Gerechtigkeit ist Gesundheit, Ungerechtigkeit Krankheit im Staate, wie im einzelnen Menschen; jene folglich Schönheit und Wohlbefinden, diese Häfslichkeit und Schwäche. — Es giebt fünf Staatsverfassungen und fünf Gemüthszustände; die eine ist die ächte und gute (Königthum oder Aristokratie: Herrschaft des Besten, d. i., der Vernunft), die vier anderen sind die verderbten.

V. B. Die Weiber müssen eben so, wie die Männer, musikalisch und gymnastisch gebildet werden, und, da sie gleicher Natur mit den Männern und nur schwächer sind, an denselben Arbeiten und Geschäften Theil nehmen. Die zur Bewachung und Vertheidigung des Staats geeigneten Weiber mufs man daher auswählen, dafs sie mit den Vertheidigern zusammenwohnen und das Geschäft der Wache und der Vertheidigung gemeinschaftlich mit ihnen besorgen. Diese Weiber müssen den Kriegern gemeinsam seyn, so wie die Kinder, so dafs weder der Vater sein Kind, noch das Kind seinen Erzeuger kennt. Ihre Begattung wird bei heiligen Hochzeiten vor sich gehen, wobei die Herrscher auf das Wohl und die Bedürfnisse des Staats Rücksicht nehmen müssen. Diese Gemeinschaft, die auch in Rücksicht des Geschlechts alles Eigenthum aufhebt, erzeugt die innigste Verbrüderung, indem einer dem anderen Bruder oder Schwester ist, Vater oder

Mutter, Sohn oder Tochter; alle haben dann Eine Liebe, Eine Freude, Ein Leid, und da keiner ein Eigenthum hat, so kann auch kein Streit unter ihnen entstehen, so wenig als eine Mishandlung, weil die anderen als Väter oder Brüder dem Beleidigten beistehen. — Erziehung und Uebungen der jungen Wächter, Ehrenbezeugungen der im Felde Gebliebenen, Verhalten gegen die Fremden u. s. w. — Die Frage, ob alles dieses möglich und ausführbar sey, wird sich am leichtesten beantworten lassen, wenn wir den Grund aufzeigen, warum sich unsere Staaten von dem in Gedanken gebildeten, wahrhaften so sehr entfernen. Der Hauptgrund dieser Verschiedenheit liegt darin, daſs die Herrscher keine Philosophen und die Staatskunst und Philosophie getrennt sind. Der Philosoph strebt nach jeder Erkenntniſs und nach Wahrheit; er lebt in der Idee, die anderen aber in den vielartigen Erscheinungen; seine Erkenntniſs ist Wissenheit (ἐπιστήμη oder γνώμη), die anderen haben nur Vorstellung und Meinung (δόξα); denn jene bezieht sich auf das Seyn, das Wahrhafte, diese aber auf das, was zwischen dem wahrhaften Seyn und dem Nichtseyn in der Mitte liegt, so wie sie selbst zwischen dem Wissen und Nichtwissen in der Mitte liegt. Das vielfach Erscheinende erscheint oft auch als das Gegentheil von dem, wofür es gehalten wird, das Gerechte z. B. als ungerecht, das Schöne als häſslich, das Groſse als klein u. s. f.; also liegt es in der Mitte zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn: es ist und ist zugleich nicht.

VI. B. Der Herrscher des Staats muſs die Wahrheit erkennen, das wahrhaft Schöne, Gute und Gerechte, um nach ihm Gesetze zu geben, Einrichtungen zu machen und den Staat zu beherrschen; der unphilosophische Herrscher, der die Wahrheit nicht erkennt, wird nur der blinden Vorstellung folgen. Der Philosoph forscht dem wahrhaft und unveränderlich

Seyenden nach, nicht dem bald Entstehenden, bald Vergehenden, also Wandelbaren. Alles umfaſst er mit gleicher Liebe, und als Forscher der Wahrheit ist er ein Feind aller Lüge und Täuschung. Das Irdische und Sinnliche kümmert ihn nicht, und da er stets das Ewige vor Augen hat, so kann er auch das zeitliche Leben des Menschen für nichts groſses halten, den Tod also nicht fürchten; darum ist eine feige und schmutzige Seele der Philosophie nicht fähig. Der wahrhafte, gesittete, muthige Mann, der weder Geiz noch Niedrigkeit kennt, kann weder unverträglich noch ungerecht seyn. Ein philosophischer Mann muſs auch leicht auffassen; denn wäre ihm das Forschen mühsam, so könnte es ihm kein Vergnügen gewähren; auch muſs er ein gutes Gedächtniſs haben, in allem aber gesittet, mäſsig und gefällig seyn. Nur solchen Männern kann der Staat anvertraut werden. Wenn man den Philosophen den Vorwurf macht, daſs sie dem Staate nichts nützen, so liegt der Grund in der Schlechtigkeit der Staatsbürger, die der Meinung sind, das Herrschen sey keine Kunst und Wissenschaft, bedürfe also keines Studiums, ja dieses selbst für unnütze und eitle Träumerei halten, und vom Herrscher begehren, daſs er ihren Neigungen und Begierden huldigen solle, den aber, der dieses nicht thut (und dieses kann doch der Weise nicht thun), unbrauchbar nennen. Also ist es kein Wunder, daſs die Philosophen in unsern Staaten nicht geehrt sind; vielmehr wäre es zu verwundern, wenn sie geehrt würden. Die Menschen wissen den Weisen nicht zu gebrauchen, und nennen ihn daher unbrauchbar; der Unwissende ist aber der Hülfe des Wissenden bedürftig, wie der Kranke der Hülfe des Arztes; also bedarf der Weise nicht der Menge, sondern diese ist seiner Hülfe bedürftig. Viele geben auch vor, sich mit Philosophie zu beschäftigen, und zeigen sich als das Gegentheil vom ächten

Philosophen. Dafs die philosophisch Gebildeten oft ausarten, macht man der Philosophie selbst mit Unrecht zum Vorwurfe. Die mit den besten Anlagen Versehenen und philosophisch Gebildeten werden nehmlich durch schlechte Gewöhnung, durch Umgang und ungünstige Verhältnisse leicht verderbt (denn eine edle Pflanze artet in einem schlechten Boden, bei schlechter Nahrung und Pflege, am leichtesten aus); und dann werden sie, je kräftiger ihre Natur ist, um so schlechter (eine schwache Seele ist ja weder grofser Tugend noch grofser Lasterhaftigkeit fähig); und nicht blofs Schönheit, Reichthum, mächtige Anverwandtschaft im Staate u. s. f., sondern auch das der philosophischen Natur Eigenthümliche, wie Muth, Freigebigkeit u. s. w., können Ursache der Verderbung seyn, da der Philosoph, wegen dieser Vorzüge gerühmt und geliebt, leicht zu Eitelkeit verführt und von der philosophischen Gesinnung abgeleitet wird. Nicht die Sophisten verderben durch ihren Privatunterricht die Jugend, sondern die Menge selbst, die den Sophisten dieses Schuld giebt, verderbt sie, indem sie, vermöge ihres allseitigen Einflusses auf die Jugend, sie zu dem bildet, was sie aus ihr machen will; denn in den Volksversammlungen, im Gerichte, im Theater u. s. f. hört sie das mit dem lautesten Getümmel loben, was der Menge gefällt, das ihr Misfällige aber eben so laut und ungestüm tadeln; und welche Privaterziehung und Bildung könnte diesem alles mit sich fortreifsenden Strome der öffentlichen Meinung einen Damm entgegensetzen? Ueberdies hat die Menge die gröfsten Zwangsmittel in den Händen; denn jeden, der sich ihrer Meinung nicht fügt, züchtigt sie durch Geldstrafen, durch Entehrung oder durch Hinrichtung. Also ist es ein Wunder, wenn Einer aus dieser allgemeinen Verderbtheit sich rettet. Auch besondere, um Lohn unterrichtende Lehrer hat die Menge, die, von

Wahrheit und Gerechtigkeit nichts wissend, nur das, was die Menge für recht und schön hält, als solches darstellen, und die Kunst, die Menge zu behandeln, ihre Begierden und Leidenschaften aufzuregen und wieder zu besänftigen, für Weisheit ausgeben, das für Kunst haltend, was sie bloſse Uebung, Umgang und Erfahrung gelehrt hat. Das Volk kann nicht philosophisch seyn, kann daher auch nicht anders als die Philosophen tadeln; eben so werden die Philosophen von denen getadelt werden müssen, die der Menge schmeicheln; und diejenigen sind es auch, welche jeden heimlich und öffentlich verfolgen, der einen Jüngling von trefflichen Anlagen zur Philosophie hinzuleiten sucht. Noch gröſseren Schimpf verursachen der Philosophie die unwürdigen, die sich mit ihr beschäftigen; denn von der Würde angelockt, welche die Philosophie, obgleich von der Menge verläumdet und verschmäht, vor allen anderen Künsten und Wissenschaften behauptet, flüchten sich viele zu ihr, bringen aber eine niedrige Seele mit, und können daher auch nichts als niederes, schlechtes und unlauteres erzeugen. Also nur wenige, die sich in der Abgeschiedenheit vom Verkehre mit der Menge, die sie verderben könnte, rein erhalten, oder in einer kleinen Stadt vermöge ihrer Geistesgröſse über die kleinlichen Angelegenheiten derselben hinwegsehen, sind so glücklich, ihren philosophischen Geist zu bewahren. Der Philosoph wird sich daher von aller Beschäftigung mit Staatsangelegenheiten entfernt halten, um sich nicht zu beflecken und zwecklos dem Verderben auszusetzen, da sein Wirken doch nichts nützen könnte. Ein groſser Fehler ist es, daſs man sich zu früh mit Philosophie beschäftigt, sie schon wieder aufgiebt, wenn man kaum zur Dialektik, dem schwersten Theile der Philosophie, gekommen ist, und fernerhin nur als Nebensache sie betrachtet, im Alter aber gar nichts

mehr von ihr wissen will. Die Jugend sollte in den ihr angemessenen Spielen und Kenntnissen geübt und vorzüglich der Körper gestärkt werden; wenn aber die Kräfte nachlassen und die politischen und kriegerischen Geschäfte vorüber sind, dann sollte man sich vorzüglich mit Philosophie beschäftigen, alles andere nur als Nebensache betrachtend, um sein Leben glücklich zu enden, und zur jenseitigen Seligkeit sich vorzubereiten. — Nur der Philosoph, dem das Vollkommne und Göttliche vorschwebt und der sich selbst diesem ähnlich gebildet hat, vermag auch den Staat nach diesem göttlichen Muster zu bilden, und Tugend und Glückseligkeit in ihm einheimisch zu machen. Zuvor mufs er die Stadt, wie eine Tafel, auf der er ein Gemählde entwerfen soll, reinigen, und dann, auf das göttliche Vorbild (das an sich Gerechte und Schöne) hinschauend, die Gesetze und die Verfassung aufstellen, indem er das Göttliche menschenähnlich gestaltet und das Menschliche, soviel als möglich, dem Göttlichen gleich bildet. — Wissenschaftliche Bildung der Wächter des Staats. Die höchste Erkenntnifs ist die des Guten, durch welches auch das Gerechte und alles übrige nützlich und heilsam wird, und welches zur Erkenntnifs des Gerechten, Schönen u. s. f. selbst hinführt, weil auch diese vollkommen nur erkannt werden können, insofern sie als gut erfafst werden. Was das Gute in der höheren Welt für den Geist und das Geistige (die Ideen) ist, das ist der Sohn des Guten, das Sonnenlicht, in der sichtbaren Welt für das Gesicht und das Sichtbare (denn das Sonnenlicht bedingt das Sehen und die Sichtbarkeit der Dinge, und unser Auge ist das sonnenartigste unserer Sinnenorgane); und gleichwie wir nichts erkennen, sondern erblinden, wenn wir in das nächtliche Dunkel blicken, eben so erkennt unser Geist nichts, wenn er, vom wahrhaft Seyenden wegsehend, auf das Entstehende und

Vergängliche hinschaut. Das, was unserm Geiste Klarheit der Erkenntniſs und Wahrheit giebt, ist die Idee des Guten, die Quelle aller Wahrheit und Erkenntniſs; und so wie wir das Licht und das Gesicht sonnenartig nennen, eben so können wir die Wahrheit und Erkenntniſs gutähnlich nennen, nicht aber für das Gute selbst halten; denn dieses übertrifft beide noch an Schönheit und Vollkommenheit. Die Sonne giebt ferner auſser der Sichtbarkeit allem Sichtbaren Entstehung, Wachsthum und Nahrung, ohne selbst ein entstehendes zu seyn; eben so verleiht das Gute nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch das Seyn und die Wesenheit, ob es gleich selbst nicht Wesenheit, sondern etwas noch höheres ist. Das Sichtbare und das Unsichtbare wollen wir, jedes in zwei Hälften, theilen; das eine ist das Wirkliche (wie die lebenden Wesen, alles erzeugte und verfertigte), das andere das diesem Nachgebildete (das Abbild, der Wiederschein, der Schatten, der Wiederhall u. s. w.). Eben so ist im Unsichtbaren das eine das Wahrhafte und Unbedingte, das wir ergreifen, wenn wir zum Höchsten aufsteigen, und, vom Sinnlichen absehend, nur mit den Ideen uns beschäftigen; das andere ist das Bedingte, das wir in den Wissenschaften finden, wo man, von Voraussetzungen ausgehend, die man nicht auf höhere Sätze zurückführt (von denen man sich also keine höhere Rechenschaft giebt), und das Sichtbare selbst zu Hülfe nehmend, um das Geistige zu versinnlichen, aus den Voraussetzungen Folgerungen macht, bis man zu dem gelangt, was man suchte und beweisen wollte (wie der Geometer, der von Voraussetzungen ausgeht, die er nicht höher begründet, und das Dreieck an sich durch ein sichtbares, das er zeichnet, versinnlicht, um an ihm seinen Beweis zu führen). Die Ungewiſsheit und Dunkelheit steigt auf diese Weise bis zur höchsten Klarheit auf: Bild, Wirklichkeit,

Folgerung, wahrhaftes Seyn (εἰκασία, πίστις, διάνοια und νόησις; die διάνοια steht also in der Mitte zwischen der πίστις oder δόξα und dem νοῦς.).

VII. B. In dem Erkennbaren (νοητῷ) ist die Idee des Guten zu suchen, aber schwer zu erblicken; sie ist die Ursache alles rechten und schönen, die Mutter des Lichts und des Herrn desselben, des Helios (der Sonne), die Quelle aller Wahrheit und Erkenntnifs, welche derjenige geschaut haben mufs, der für sich und im Staate weise leben will. Auf diese mufs man den Geist hinrichten, dafs er der wahrhaften Bildung theilhaftig werde; dann aber mufs der Geist von der Sonnenhöhe der Ideen wieder zum dunklen Leben der Wirklichkeit herabsteigen, um seine Mitbürger derselben Erkenntnifs theilhaftig zu machen, und dahin zu wirken, dafs Erkenntnifs des Guten und Gerechten und Wahrheit im Staate herrschend werden. Wie werden wir aber die Liebe zur Philosophie, das Streben nach Erkenntnifs jenes Höheren erwecken? Die Wissenschaft, die vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche hinführt, mufs dem Krieger zugleich nützlich seyn; dies ist die Rechen- und Mefskunst. Die Eigenschaften der Dinge setzen nehmlich, wenn wir sie nach der Wahrnehmung bestimmen wollen, Vergleichung und Ueberlegung voraus; das, was man mit der Wahrnehmung allein auffassen kann, steht in keiner Beziehung auf die Erweckung des Nachdenkens, was aber mit der Wahrnehmung zugleich die Vorstellung des Entgegengesetzten hervorruft, erweckt das Nachdenken (so ruft die Wahrnehmung des Grofsen zugleich die Vorstellung des Kleinen, die Wahrnehmung des Harten die des Weichen u. s. f. hervor). Zu den Wissenschaften also, die vom Sinnlichen auf das Geistige hinführen, gehört vornehmlich die Arithmetik, die aber, als Bildungswissenschaft, nicht des Handels wegen getrieben werden darf, vielmehr mufs sie sich mit Erforschung

des Wesens der Zahlen beschäftigen. Die zweite Wissenschaft ist die Geometrie, die den Geist ebenfalls auf das Unveränderliche hinführt; die dritte die Stereometrie, und die vierte die Astronomie, welche ebenfalls vom Sichtbaren am Himmel, den Bewegungen der Gestirne, zu der wahrhaften, nur dem Geiste erkennbaren Bewegung aufsteigen, und sich des Sichtbaren nur als eines sinnlichen Beispiels zur Erforschung des Unsichtbaren bedienen mufs; überdies mufs die doppelte Bewegung, die sichtbare und die hörbare (musikalisch-harmonische) unterschieden werden. Auch in der Musik mufs man die harmonischen Verhältnisse nicht mit dem Ohre messen, sondern ihre Zusammenstimmung im Geiste erkennen. Die höhere Forschung, die sich selbst von allem Rechenschaft zu geben sucht und den tieferen Grund erspäht, ist die dialektische, die daher das allgemeine Gesetz für alle Wissenschaften ist; denn vom Sinnlichen mufs man aufsteigen zum eigentlichen Wesen jedes Dinges, bis man zu der Idee des an sich Guten gelangt. Die eigentliche Wissenschaft also, die den Geist auf das wahrhaft Seyende hinführt, indem sie von allem den höchsten Grund erforscht, ist die Dialektik, die daher das Gebiet der Wissenschaften schliefst. Aber nur edle, kräftige und unverstümmelte Geister sind würdig, diese höchste Wissenschaft zu empfangen. Die in den propädeutischen Wissenschaften Gebildeten mufs man im 20ten Jahre prüfen, ob sie den Zusammenhang und das Wechselverhältnifs der Wissenschaften unter sich und zu dem wahrhaft Seyenden erkennen; die es erkennen, haben dialektischen Geist; im 30ten Jahre mufs man sie dialektisch prüfen, ob sie nehmlich fähig sind, von allen sinnlichen Wahrnehmungen absehend, das wahrhaft Seyende zu erkennen; und wenn sie fünf Jahre ununterbrochen ihren Geist dialektisch gebildet und geübt haben, mufs man sie

15 Jahre lang wieder an den Staats - und Kriegsgeschäften Antheil nehmen lassen, damit sie sich im wirklichen Leben Erfahrungen sammeln und ihre Grundsätze befestigen; im 50ten Jahre müssen sie zur Erkenntnifs des an sich Guten hingeführt werden, damit sie nach diesem sich, den Staat und ihre Mitbürger bilden und andere ähnlichen Geistes zurücklassen. Eben so müssen die Weiber, welche natürliche Anlage dazu haben, gebildet werden.

VIII. B. Es giebt fünf allgemeine Staatsformen: 1) die wahre Staatsverfassung: *ἀριστοκρατία*; 2) *τιμοκρατία*, deren herrschendes Princip der Ehrgeiz ist; 3) *ὀλιγαρχία*, wo der Reichthum herrscht; 4) *δημοκρατία*, wo die Freiheit, und 5) Tyrannei, wo die Willkühr und Ungerechtigkeit gebietet. Diesen Formen der Staatsverfassung entsprechen die verschiedenen Arten des menschlichen Wesens. Die Verfassung verändert sich und löfst sich auf, wenn eine Ungleichheit der verschiedenen Geschlechter (Stände) eintritt und das Edle mit dem Unedlen sich mischt. So geht die Aristokratie in Timokratie über, wenn sich die Vertheidiger des Staates ein Eigenthum verschaffen, die anderen sich unterwerfen, und jeder aus Ehrgeiz den andern zu übertreffen sucht. Bald wird dann der Reichthum im Staate herrschend, und dann geht die Timokratie in Oligarchie über. In einem solchen Staate bilden sich zwei entgegengesetzte Staaten, der Staat der Reichen und der der Armen. Empören sich die Armen (das Volk) gegen die feigen und untüchtigen Begüterten, theils sie verbannend, theils auch tödtend, so verwandelt sich die Oligarchie in Demokratie; jeder ist hier sich selbst überlassen, und unbedingte Freiheit wird herrschend, die bald in Zügellosigkeit ausartet. Wenn dann einer die Gunst des Volks vorzüglich besitzt, und durch Bestechung und Schmeichelei des Volks nach und nach die Herrschaft

erschleicht, indem er sich unter dem Vorwande, daſs sein Leben in Gefahr sey, eine Wache geben läſst, so verwandelt sich die Demokratie in Tyrannei. Durch stetes Kriegführen, Auflagemachen u. a. beschäftigt der Tyrann das Volk und befestigt seine Herrschaft, die feindlich Gesinnten und ihm Gefährlichen wegschaffend.

IX. B. Eben so bildet sich der tyrannische Mensch aus dem Demokratischen hervor. Schilderung des Tyrannischen, seiner zügellosen Ungerechtigkeit und seines Elends; denn je schlechter er ist, um so elender und unglückseliger ist er; und wie der Tyrannische, so auch der Staat. Der königliche Mensch und Staat ist der beste, der tyrannische der schlechteste. Die drei Elemente des menschlichen Wesens, das wiſsbegierige, das muthige und das begehrende, können auch so bestimmt werden: das philosophische, das ehrgeizige und das gewinnsüchtige. Jeder von diesen wird sich für den glücklicheren halten und das, wonach die anderen streben, verachten; doch kann nur der Philosophische, welcher der anderen (was Ehre und Gewinn für Vergnügen gewähren) wohl kundig ist, dagegen die anderen des Vergnügens, das die Erkenntniſs der Wahrheit gewährt, unkundig sind, alle richtig beurtheilen, weil er Einsicht und Erkenntniſs besitzt; sein Leben wird daher der Philosoph für das beste halten; dann das des Ehrgeitzigen, und nach diesem erst das des Gewinnsüchtigen setzen. Wenn nehmlich die Lust Wiederanfüllung ist, wird sie nicht um so gröſser, reiner und wahrhafter seyn, je wahrhafter und reiner das ist, womit wir uns anfüllen? Die geistige Lust (die der Erkenntniſs) ist daher wahrhafter und vollkommner, als die sinnliche. Die der sinnlichen Lust Ergebenen, die nie ihren Blick zum Wahrhaften erheben, führen, gleich den Thieren, ein dumpfes, niedriges Leben, das, da es sich nie mit et-

was wahrhaftem erfüllt, auch nie gesättigt werden kann; ihre Lust ist also nur Scheinlust und stets mit Unlust vermischt; beide aber verstärken sich, einander gegenüberstehend, und erregen unsinnige Begierden. Eben so ist die Lust des Ehrgeizigen, wenn sie nicht mit Erkenntniſs und Vernunft verbunden ist, nur Scheinlust. Ueberhaupt, je weiter eine Lust von Erkenntniſs und Vernünftigkeit entfernt ist, um so nichtiger und schlechter ist sie. Vernunft ist Ordnung und Maſs; also wird der gesittete und vernünftige Herrscher (der König) der gröſsten und reinsten Lust theilhaftig seyn, der ausgelassene Tyrann aber die nichtigste und schlechteste genieſsen, das Leben des Königlichen folglich das angenehmste, das des Tyrannischen das unglücklichste seyn. Die Stufenfolge in Rücksicht der Lust ist sonach diese: 1) Lust des Königs oder Aristokraten; 2) des Timokraten; 3) des Oligarchen; 4) des Demokraten; 5) des Tyrannen. Der Tyrann steht demnach um das Dreifache dem Oligarchen nach, und der Oligarch wieder um das Dreifache dem Könige; also steht der Tyrann in Rücksicht des Vergnügens um das Dreifache des Dreifachen nach, und, wird dieses vollständig multiplicirt, so steht er 729 mal dem Könige nach: so sehr übertrifft der Gute und Gerechte den Bösen und Ungerechten an Vergnügen und Wohlleben, Schönheit und Tugend. — Die frühere Behauptung, daſs die Ungerechtigkeit dem vollendet Ungerechten nütze, wird geprüft. Der Mensch sey ein Thier mit vielen Thierköpfen versehen, die aus ihm selbst hervorwachsen; er trage die Gestalt des Löwen und des Menschen zugleich an sich, und diese drei, das Vernünftige oder Menschliche, das Löwenmüthige und das Thierische oder Begehrende, seyen in Eins zusammengefügt. Der Gerechte und Gute nun wird das Thierische dem Menschlichen unterwerfen und das Wilde zähmen, wobei ihm das Löwenmü-

thige Hülfe leistet; der Ungerechte dagegen das Menschliche und Höhere, dem die Herrschaft gebührt, dem Wilden und Thierischen unterwerfen, nur dieses befriedigen, das Menschliche aber schwächen, entkräften und dienstbar machen. Kann ihm die Befriedigung der thierischen Begierden nützen, wenn er dabei das Göttliche seines Wesens von dem Unheiligsten und Unreinsten beherrschen läfst? Tritt nicht das gröfste Elend ein, wenn das Höhere in ihm seine Würde und Macht verliert und die tyrannische Begierde sich seiner bemächtigt? Bleibt der Ungerechte verborgen, so dafs er für seine Vergehungen nicht büfst, so ist er noch unglücklicher; denn immer schlechter wird er dann und das Thierische in ihm zügelloser. Nur dem Höheren gebührt die Herrschaft im Menschen, wie im Staate; und diese Herrschaft ist nicht der eigne Vortheil des Herrschers, wie Thrasymachos behauptet, sondern ein Gewinn für die Beherrschten, da sie unter der Leitung des Guten und Vernünftigen selbst gebessert und vernünftiger werden. Weisheit und Vernünftigkeit ist demnach das höchste Gut für den Menschen, und derjenige vollkommen zu nennen, in dessen Seele vollendete Einstimmung herrscht, und dessen körperliche Schönheit und Einstimmung auf die des Geistes sich gründet; dies ist der musikalische Mensch.

X. B. Die nachahmende Poesie ist Verderberin des Geistes, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt hat, daher aus dem Staate zu verbannen. Was ist die Nachahmung? Von allen Dingen giebt es Urformen (Ideen): das, was ein Ding an sich ist, und Bilder der Urformen: die Werke der Künstler, die alles nach einer Urform bilden. Die Urform ist das wahrhafte Seyn, das ihm Nachgebildete nur besondere Erscheinung und Darstellung der Urform. Der Bildner der Urformen ist Gott, der Bildner der erscheinenden (nach den Ur-

formen gebildeten) Dinge der Künstler, und der Nachahmer dieser Dinge der Mahler. Von allem giebt es nur Eine Form (denn mehrere würden doch wieder nur Bilder Einer Urform seyn), der Bilder und Abbilder aber unzählige; Bilder der Urform macht der Künstler, Abbilder der Bilder der Mahler, der Dichter und jeder nachahmende Künstler; diese bilden daher nicht das wahrhafte Seyn nach, sondern nur den Schein des Seyns, täuschen folglich den Unverständigen, dafs er das Abbild für ein wirkliches Ding hält, und stellen etwas dar, ohne sein Wesen zu erkennen. Die nachahmenden Künstler und Dichter sind daher im dritten Grade von der Wahrheit entfernt. Ohne Einsicht und richtige Vorstellung von dem Gegenstande zu besitzen, den sie darstellen, suchen sie nur der unwissenden Menge zu gefallen und schmeicheln der Sinnlichkeit. — Tugend und Weisheit ist die einzige Bestimmung des Lebens, und das, was uns nicht blofs in diesem Leben beglückt, sondern unsere Seligkeit auch im zukünftigen bewirkt. Unsere Seele nehmlich ist unvergänglich und unsterblich. Alles Gute ist rettend und nützend, das Böse dagegen schadend und zerstörend; wäre also die Seele nicht unvergänglich, so müfste das Laster sie zerstören, gleichwie die Krankheit dem Körper den Tod bringt und ihn auflöst. Der Körper kann ferner nur durch eignes Uebel, durch ihm inwohnende Krankheit, zerstört werden; dieses hat aber auf die Seele keinen Einflufs (denn durch Krankheit wird die Seele nicht ungerechter); also kann auch das Absterben des Körpers keinen Einflufs auf die Zerstörung der Seele haben. Wollte man die Seele für sterblich halten, so könnte sie nur durch ihr eignes Uebel, durch Ungerechtigkeit, untergehen; der Ungerechte aber ist wohl anderen verderblich, sich selbst aber nicht; vielmehr macht ihn sein ungerechtes Streben und Treiben lebendig und wachsam. —

Sind die Seelen unsterblich, so sind sie immer dieselben in Rücksicht der Anzahl; also verringern sie sich nicht und vermehren sich auch nicht; denn das Unsterbliche könnte sich nur vermehren, indem es sich aus dem Sterblichen erzeugte; und wäre dieses, so würde endlich alles unsterblich seyn. Die Seele müssen wir uns nicht in der Gemeinschaft mit diesem Körper denken, denn durch diesen hängt ihr so viel fremdartiges und schlechtes an, sondern in ihrer ursprünglichen, reinen Wesenheit, in ihrem Streben nach dem Göttlichen, Unsterblichen und Ewigen. Geben wir nun zu, dafs der Gerechte so wenig, als der Ungerechte, den Göttern verborgen bleibt, so mufs jenem auch nach dem Tode der gröfste Lohn zu Theil werden, diesem aber die gröfste Strafe. Auch von den Menschen erlangt der Gerechte zuletzt die ihm gebührende Ehre; denn endlich wird doch seine Tugend anerkannt, die Lasterhaftigkeit des Ungerechten aber verabscheut. Doch sind die Belohnungen, die der Gerechte in dem zeitlichen Leben empfängt, nicht zu vergleichen mit jenen, die er im zukünftigen erhält. — Mythische Erzählung des Pamphyliers Er, der, im Kriege gefallen, am zwölften Tage wieder auflebte, und, was er in der Unterwelt gesehen, erzählte. Zwei Schlünde der Erde und zwei des Himmels, zwischen denen die Richter sitzend und urtheilend die Gerechten rechts in den Himmel eingehen heifsen, die Ungerechten aber links unter die Erde schicken. Die Ungerechten müssen zehnfach büfsen. Lichtsäule, an deren Spitze die Spindel der Ananke. Lachesis, Tochter der Ananke, ruft die Seelen auf, sich ein Lebensloos zu wählen; jeder giebt sie den Dämon, den sie sich erwählt, zum Wächter und Erfüller desjenigen, was sie gewählt hat, mit; Klotho befestigt das Loos und Atropos macht es unabwendbar. Die Seelen wandern dann zur Wiese der Lethe und

trinken vom Flusse der Vergessenheit. Durch den Donner werden sie aus dem Schlafe geweckt, und eilen zu ihrem neuen Leben hin. Die Wanderung der Seelen dauert tausend Jahre. — Um den ewigen Preis zu erringen, müssen wir nach Weisheit und Gerechtigkeit streben; dann leben wir uns und den Göttern hier und jenseits befreundet. —

Die Tendenz dieses vollendetsten aller platonischen Werke, das nicht blofs für den Philosophen, sondern für den Menschen überhaupt von dem höchsten Interesse seyn mufs, da es recht eigentlich die Gesammtheit des menschlichen Lebens, von der ersten Erziehung und Bildung an bis zur höchsten Wirksamkeit im Staate, umfafst, spricht sich so deutlich schon in der kurzgefafsten Uebersicht des Inhalts aus, dafs es eitle Wiederhohlung seyn würde, uns länger dabei aufzuhalten. Eben so ist es für sich selbst klar, wie in ihm, als dem Gipfel der platonischen Darstellungen, alle früheren Untersuchungen in Einen Brennpunkt zusammenlaufen, nicht nur die auf das ethische und politische Leben, sondern auch die auf die eigentlich spekulative Philosophie Bezug habenden; was wir um so weniger weiter aus einander zu setzen brauchen, da *Morgenstern* in seiner bekannten Schrift de Platonis republica (Commentationes tres. Hal. Sax. 1794. 8.) diesen Gegenstand ausführlich abgehandelt hat. Nur auf dreierlei wollen wir mit wenigen Worten aufmerksam machen, was vorzüglich bei der Würdigung des platonischen Staates berücksichtigt werden mufs. 1) Der Gesichtspunkt, von welchem Platon ausgeht, ist der im Wesen des Staates, als einer menschlichen Gesellschaft, selbst liegende, nehmlich der humane oder ethische; dieser war ihm durch die Sokratik, die ächt humane Philosophie, gegeben; das Ethische hat aber Platon pythagoreisirt, d. h., zum Musikalischen verklärt (s. Polit. IX. 591. D. E.). Daher der Satz:

die Veränderung der Musik erzeugt Umwandelung der Gesetze und der Verfassung (IV. 424. C.). Das Musikalische ist der Einklang des gesammten Lebens, das psychische Band, das nicht nur den einzelnen Menschen mit sich selbst in die lauterste Harmonie bringt, sondern auch dem Staate Eine Gesinnung, Einen Willen, Eine unzertrennliche Kraft giebt. Der Staat ist demnach nach der platonischen Ansicht gleichsam der erweiterte pythagoreische Bund, und sein Grundgesetz das pythagoreische Princip *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* *). Darum auch fliefsen in ihm Erkenntnifs und Handeln (Philosophie und Staatskunst) in Eins zusammen; denn nichts äufseres wird als gültig und wahr anerkannt, das nicht im inneren Wesen des Menschen wurzelt und eine Frucht seiner musikalischen und wissenschaftlichen Bildung ist. Eben defshalb wird die Erziehung und Bildung als die Grundbedingung des politischen Lebens betrachtet, so dafs die Gesetze und die gesammte Verfassung nicht etwas äufseres, durch den Willen des Herrschers den Bürgern aufgedrungenes sind, sondern die freie Entwickelung, gleichsam die Blüthe und Frucht ihres inneren Wesens. 2) Bemerken wir in der platonischen Politia, wie in den Schriften der anderen Sokratiker, des Xenophon vornehmlich, einen Dorismus, der mit der gesetzlosen Willkühr und dem Despotischen der athenäischen Verfassung (denn das gesetzlose Volk ist immer tyrannisch und die ausschweifende Freiheit stets mit Despotismus verbunden) in geradem Widerspruche steht. Diesen dorischen Geist verkünden die Ansichten des Platon von der Erziehung und Lebensweise der Vertheidiger

*) IV. 424. A. V. 464. B. Vergl. *Cicer.* de Offic. I, 16. de legib. I, 12. *Muret.* z. Aristot. Ethic. VIII, 9. T. III. S. 456. Ruhnk. Vergl. *Morgenstern* S. 216. ff. und *de Geer* diatrib. in Plat. polit. princip. S. 179. ff.

des Staats, von ihrem Zusammenleben und der Gemeinschaft der Güter und Weiber. Hier hatte Platon ohne Zweifel das freiere Verhältnifs vor Augen, in welchem die spartanischen Weiber lebten *), und so wurden seine Ansichten vom weiblichen Geschlechte, das er in das thätige Leben wieder einführte, da es bei den Athenäern in sklavischer Zurückgezogenheit lebte **), durch die Erfahrung bekräftigt (man vergleiche V. 452. C. D., wo Platon selbst seine Ansichten durch das Beispiel der Spartaner bestätigt). Der Einwürfe, die man gegen die platonischen Ansichten erhoben hat, wollen wir nicht gedenken, weil sie insgesammt auf Misverständnissen beruhen, und die Erfahrung im Einzelnen sowohl, als die Geschichte der kriegerischen Völker des Alterthums ***) — die Spartaner nicht zu erwähnen — den platonischen Grundsatz bestätigt. Am wenigsten hat man darauf geachtet, was nach Platon doch die Grundlage des politischen Lebens ist, auf die musikalische und gymnastische Erziehung der beiden Geschlechter: so gebildete Männer und Weiber werden in jeder Gemeinschaft als gesittete Menschen zusammenleben. Dazu kömmt, dafs Platon als Hellene die sentimentale Frauenliebe der späteren Zeiten noch nicht kannte, folglich einen in jeder Hinsicht männlichen und geistig wie körperlich kräftigen Staat entwerfen mufste, wie es die alten Staaten fast insgesammt waren, in welchem auch

*) S. *Legg.* I. 637. C. *Aristotel.* Polit. II, 7.

**) S. *Meiners* Gesch. d. Wiss. in Gr. u. Rom. Th. II. S. 71. ff. Vermischt. philosoph. Schrift. Th. I. S. 66. und Gesch. d. weibl. Geschl. Th. I. S. 321. ff. *Fr. Schlegel* in Berlin. Monatsschr. 26. B. S. 56. ff. Vergl. Legg. I. 637. C. *Aristot.* Polit. am a. O.

***) S. *Herodot.* IV. 104. 180. *Strab.* XI. S. 798. *Diodor. Sic.* II, 58. III, 15. 24. 32. u. a. S. uns. Anm. z. Polit. S. 514.

die Weiber, wenn sie etwas seyn sollten, in die Gemeinschaft des politischen und kriegerischen Lebens aufgenommen werden mufsten, wie es zum Theil bei den energischen Spartanern der Fall war. Und nur eine solche wahrhafte Gemeinschaft des Eigenthums und des gesammten Lebens in einem so gebildeten Staate kann die ächte Liebe, gegen welche jede andere egoistisch und gehaltlos erscheint, den Patriotismus, hervorrufen und stets lebendig erhalten. 3) Müssen wir die organische Gesetzmäfsigkeit, die Platon sowohl in Beziehung auf den Menschen, als auch in der Bildung des Staats vor Augen hatte, beachten. Die Triplicität der Elemente des Staats (τὸ βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικὸν und τὸ χρηματιστικόν) entspricht den Elementen des menschlichen Wesens, (diese sind τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδὲς und τὸ ἐπιθυμητικόν: Vernunft, Muth und Begierde). Die Triplicität gestaltet sich zur Quadruplicität, wenn die Principien in ihrem Wechselverhältnisse zu einander und zur Aufsenwelt gedacht werden, die Elemente also zum Behufe des Handelns sich in Tugenden verwandeln. Aus den beiden ersten Principien erzeugen sich die Weisheit und die Tapferkeit als Tugenden; und wenn auch das Begehrungsvermögen in das gleiche Verhältnifs zu ihnen tritt, der Mensch also in vollem Einklange seiner Elemente, der höheren wie der niederen, gedacht wird, so geht aus diesem die Tugend der Mäfsigung und Besonnenheit, d. i., der inneren Harmonie hervor; und diese innere Harmonie (σωφροσύνη) erscheint auch äufserlich als Gleichheit und wohlgeordnetes Verhältnifs in der Gerechtigkeit *). Dieses sind die Tugenden des Menschen und des Staates, nach demselben Gesetze der Quadruplicität (der pythagoreischen Tetraktys) gebildet, wie die Elemente der Natur (s. Tim.); denn auch in

*) Vergl. *Plotin.* Enn. I, 2. S. 11. C.

der Natur finden wir ein höheres und ein niederes Element, das Feuer und die Erde (τὸ λογιστικὸν und τὸ ἐπιθυμητικὸν im Menschen und Staate), deren Gegensatz zur Harmonie verbunden wird durch zwei vermittelnde Elemente, durch eine äufsere Gleichheit, das Wasser (der δικαιοσύνη entsprechend: der materiellen Bedingung alles Lebens) und eine innere Gleichheit, die Luft (die σωφροσύνη, die psychische Einigung im Menschen und im Staate): so ist das Feuer der Geist des physischen Lebens, die Erde der Körper, und die Verknüpfung oder das vermittelnde Band beider ein materielles oder sichtbares (das Fluidum) und ein geistiges oder unsichtbares, die Luft, gleichsam die Seele des natürlichen Lebens. Diese Lehre von den Elementen, welche die neuere Naturwissenschaft verkannt hat, ist, wenigstens ihren Grundzügen nach, sehr alt, da wir Andeutungen derselben schon bei den ältesten Völkern des Orients finden; ohne Zweifel aber haben ihr erst die Pythagoreer und nach ihnen Platon die wissenschaftliche Gestalt gegeben, in der sie im Timaeos auftritt, und zwar wendete Platon jenes Grundgesetz des physischen Lebens auch auf das Wesen des Menschen und des Staates an. Selbst die Grundformen der Staatsverfassung (die Aristokratie, d. h., die Herrschaft des ἄριστον, der Vernunft, die Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannei) werden aus den verschiedenen Arten des menschlichen Wesens abgeleitet; und bewundernswürdig vor allem ist der Scharfsinn, mit welchem Platon, gleichsam in die innerste Seele des politischen Lebens eindringend und jede seiner Formen in ihrem Grundwesen erfassend, nicht blofs das Eigenthümliche jeder Staatsverfassung schildert, sondern auch die gleichsam physischen und unwandelbaren Gesetze ihrer Bildungen und Verwandlungen aufzeigt. Die drei ursprünglichen Formen, die Aristokratie, Timokratie und Oligarchie,

wurzeln in den drei Wesenheiten des Menschen, der Vernunft, dem muthigen und ehrgeizigen Elemente und in dem begehrenden (denn in der Oligarchie herrscht der Reichthum, also das χρηματιστικόν); ist der Staat oligarchisch geworden, d. h., in das sinnliche und gewinnsüchtige Leben ganz versunken, so löfst er sich endlich selbst in chaotische Vielheit auf, weil die Einheit, die Vernunft und Gesetzmäfsigkeit, immer mehr in der Sinnlichkeit untergeht; so entsteht aus der Oligarchie die Demokratie. Aus der gesetzlosen Vielheit und sinnlichen Zerstreuung erzeugt sich auf nothwendige Weise die Willkühr eines Einzigen (d. h., aus der Demokratie entspringt die Tyrannei); denn das anarchische Volk mufs sich, wenn es sich nicht im steten Kampfe und Widerspruche mit sich selbst aufreiben und zerstören soll, endlich der Leitung eines Einzigen überlassen, der das vielköpfige Thier durch trügerische Künste zu bezähmen versteht.

Die Politia hängt mit dem Timaeos und Kritias zusammen, wie Platon im Eingange des Timaeos erinnert, und das Gespräch wird nach der platonischen Angabe einen Tag von dem Timaeos vorgetragen. Der Lokrer Timaeos, Kritias, Hermokrates *) und ein vierter ungenannter **) hatten den Sokrates aufgefordert, sie mit einer politischen Erzählung zu bewirthen, und sich erboten, ihm diesen Dienst der Gast-

*) *Proklos* zu Tim. I. S. 22. Z. 6. v. u. und nach ihm der Scholiast S. 200. Ruhnk. halten ihn für den berühmten Feldherrn der Syrakusier, s. *Plutarch.* Leb. d. Nik. S. 523. D. 533. F. 540 u. a. Plutarchos nennt ihn einen Sohn des Hermon 523. D.; eben diesem zu Folge war er der Schwiegervater des älteren Dionysios, s. Leb. d. Dion 958. F. — Timaeos und Hermokrates hielten sich beim Kritias auf, Tim. 20. C.

**) den einige für den Theaetetos, andere für den Kleitophon halten, s. *Prokl.* z. Tim. S. 7. Z. 9.

freundschaft zu erwiedern (Tim. 20. B. C. 26. A.). Sokrates trägt daher die ganze Politia in Gegenwart des Timaeos, Kritias, Hermokrates und jenes vierten uns unbekannten vor. Davon sagt uns aber Platon in der Politia selbst nichts; vielmehr beginnt er ohne alle Einleitung (den sogenannten Prolog) die Erzählung des Sokrates. Ohne Zweifel also ist der Eingang der Politia verloren gegangen, was die Angabe der Alten noch wahrscheinlicher machen dürfte, dafs man nach Platon's Tode den Anfang der Politia vielfältig verändert und verbessert gefunden habe; man könnte also vermuthen, dafs Platon selbst den Eingang nicht ganz ausgearbeitet habe, oder dafs er die Politia schon früher geschrieben, und bei späterer Durchsicht oder Umarbeitung erst den Gedanken gefafst habe, an dieses sein vollkommenstes Werk, gleichsam zur Ergänzung und Bestätigung des darin Vorgetragenen (s. Tim. 25. E. u. a.), den Timaeos und Kritias anzuknüpfen; defshalb auch habe Platon im Eingange des Timaeos die Hauptpunkte aus der Politia wiederholt, das früher Vorgetragene also wieder in das Gedächtnifs zurückgerufen. Platon könnte also den gröfsten Theil der Politia früher schon ausgearbeitet, das Ganze aber erst später vollendet oder auch das früher Verfafste in den späteren Jahren durchgesehen, ausgefeilt und mit Zusätzen vermehrt haben. Diese Annahme scheint mehreres zu bestätigen. Dem *A. Gellius* (Noct. Attic. XIV, 3.) zu Folge hat nehmlich Platon die beiden ersten Bücher der Politia früher bekannt gemacht; ferner werden in den Ekklesiazusen des Aristophanes mehrere der politischen Paradoxen des Platon durchgezogen, vornehmlich die Gemeinschaft der Güter (V. 590—94. 597—610.) und der Weiber (610. ff.); also müfste die Politia, da die Ekklesiazusen Ol. 96 oder 97 *)

*) *S. Petit.* Miscell. I, 15. u. *Corsini* Fast. Attic. I. S. 226. II.

aufgeführt worden sind, vor der 96ten oder 97ten Ol. geschrieben oder wenigstens angefangen worden seyn. Demnach fiele die Abfassung oder die Bekanntmachung der ersten Bücher vor die erste Reise des Platon nach Italien, und gienge dem Philebos, Symposion und andern Gesprächen vorher. Doch erwägen wir, dafs die strengeren sokratischen Philosophen, die im Gegensatze zu den Hedonikern standen, insgesammt zum Dorismus sich hinneigten, und dafs im Lykurgischen Principe von der Gleichmäfsigkeit in Rücksicht der Güter, der Erziehung, der Lebensweise u. s. w. schon die Idee der politischen Einheit, Gleichheit und Gemeinschaft des Lebens enthalten war, so ist es wahrscheinlicher, dafs Aristophanes, als athenäischer, also antidorischer Komiker, die von den Sokratikern mündlich oder schriftlich verbreiteten Grundsätze, die ihm einen reichhaltigen Stoff zur Verspottung der philosophischen Politiker und zur Belustigung des antispartanischen Volkes darboten, im Allgemeinen durchzog, ohne die Pfeile seines Witzes auf einen besonderen Philosophen hinzurichten. Allerdings konnte Platon der vornehmste Urheber dieser politischen Ideen gewesen seyn, sey es nun, dafs er sie selbst durch seine Vorträge bekannt gemacht oder dafs einer seiner Schüler sie verbreitet hatte; die öffentliche Durchziehung philosophischer Ideen war aber bei den Athenäern etwas so gewöhnliches, und die Feindschaft der Philosophen und der Dichter, vorzüglich der Komiker, gleichsam so verjährt *), dafs wir keine b e s o n d e r e Feindschaft

S. 226. nehmen Olymp. 96, 4. an, *Palmerius* z. Ekklesias. V. 1018. S. 215. Küst. und *Morgenstern* de Plat. republ. S. 78. die 97te Ol., und zwar letzterer das erste oder zweite Jahr derselben.

*) S. Polit. X. 607. B. C. Legg. XII. 967. C. D. Apolog. 19. A. 26. E. Schol. z. Aristoph. Wolk. 95. ff.

zwischen dem Aristophanes und Platon vorauszusetzen berechtigt sind. Und dafs jene philosophischen Grundsätze schon vor der Abfassung oder Vollendung der Politia, da sie im Munde des Volkes herumliefen, wie jene Fragen des Sokrates (Theaet. 148. E.), vielfältig bespöttelt worden seyen, geht aus der Stelle (Polit. V. 452. B. C. vergl. 457. A. B.) deutlich hervor, wo ausdrücklich jener Spöttereien und Witzeleien der Komiker auf die spartanische Erziehung und Lebensweise, vorzüglich auf die Sitte, dafs bei diesem kriegerischen Volke auch die Weiber an den gymnastischen Uebungen Antheil nehmen *), gedacht wird. Diese Stelle enthält eine so allgemeine Verwahrung gegen die Komiker, die dem leichtsinnigen Volke der Athenäer zu sehr schmeichelten, und die Spötter überhaupt, dafs man sie wohl nicht allein auf den Aristophanes beziehen darf **), um so weniger, da nichts von dem berührt wird, was Aristophanes in den Ekklesiazusen vornehmlich heraushebt, nehmlich weder die Gemeinschaft der Güter, noch auch die der Weiber. Also folgt daraus, dafs Aristophanes einige von den philosophischen Paradoxen, die Platon in seiner Politia vorgetragen hat, durchzieht, keineswegs, dafs die Politia vor Aufführung der Ekklesiazusen, also vor Ol.

*) S. *Thukyd.* I, 6. Theaet. 162. B. *Propert.* III, 14. 3. *Plutarch.* vit. Lycurg. 47. F. *Barnes.* z. Eurip. Androm. 595. *Crag.* de rep. Laced. III, 9. 4. u. *Perizon.* z. Aelian. V. H. III, 38.

**) Praxagora sagt b. Aristoph. 244., sie habe es von den Rednern gelernt. Auffallend ist ferner die Verschiedenheit der die Weiber betreffenden Gesetze b. Aristoph. V. 624. 1007. und b. Platon Polit. V. 459. E. Auch zeigt die Art, wie die Weiber behandelt werden, dafs das Ganze eigentlich nur Persiflage des weiblichen Geschlechts ist (wie die Thesmophoriazusen und die Lysistrata), wozu sich der Komiker nur jener bekannten Ideen der Philosophen bediente.

96 oder 97, geschrieben seyn müfste, noch weniger läfst sich durch Vergleichung der Politia mit der xenophonteischen Kyropädie *) etwas für die Zeitbestimmung der Politia folgern, da die ganze Voraussetzung, dafs beide Werke sich entgegengesetzt seyen, leere Erdichtung der späteren Schriftsteller ist, die einmal den Xenophon und Platon entzweit wissen wollten **). Die Angabe also, dafs einige Bücher oder das Ganze der Politia schon früher verfafst, späterhin aber vom Platon verbessert oder vermehrt worden seyen, ist sehr zweifelhaft, und wird uns ganz unwahrscheinlich, wenn wir in der Politia die innige Verbindung und schöne Zusammenstimmung der einzelnen Theile zu Einem Ganzen erwägen: wie nehmlich Platon von der Betrachtung des Gerechten und des Ungerechten in Beziehung auf das Wohl des zeitlichen und die Glückseligkeit des ewigen Lebens ausgeht, und diese Frage bei allen seinen Untersuchungen, selbst in der Beschreibung der verschiedenen Formen der Staatsverfassung (IX. 590. D.), fest vor Augen hat (s. vorzüglich VIII. 544. ff. 545. A. u. a.); diese organische Zusammenstimmung des Ganzen macht es glaublicher, dafs Platon

*) Jene Stelle VI, 1. 41. hätte man nicht mit Politia IV. 436. A. u. 439. C. vergleichen sollen (denn Platon spricht hier von den beiden sich entgegengesetzten Kräften in der Seele, der Vernünftigkeit und der Begehrung), sondern mit Legg. X. 896. D. E., wo eine doppelte Seele, eine gute und eine böse, gegen den Geist des Platonismus angenommen wird. *Schneider*'s Vermuthung (z. *Xenoph.* Cyrop. Anf. u. VIII, 8. 4.), dafs die acht letzten Bücher der Politia erst nach Ol. 104, 3. bekannt gemacht worden seyen, weil Xenophon seine Kyropädie dem (unächten) Epiloge zu Folge erst nach dieser Zeit habe schreiben können, hat schon *Böckh* de simult. S. 26. widerlegt.

**) S. *Morgenstern* de Plat. republ. S. 155. ff. u. *Böckh* de simult. S. 27. ff.

die Politia nicht zu verschiedenen Zeiten ausgearbeitet habe. Dazu kommen mehrere Gründe, die uns bestimmen müssen, dieses Werk für eine der spätesten Hervorbringungen des Platon zu halten. Es ist nehmlich als sokratisch-platonisches (im Gegensatze zum pythagoreischen Timaeos) das reifste unter allen übrigen, nicht nur, weil die früheren Untersuchungen hier in ihren Höhepunkt zusammenlaufen, sondern auch wegen des ernsten und rein wissenschaftlichen Geistes, der gleich entfernt ist von jenen jugendlichen Spielen des Witzes und der Persiflage, die wir in den Gesprächen der ersten Reihe finden, als von den dialektischen Spitzfindigkeiten, mit denen er in den Gesprächen der zweiten Reihe die falschen Dialektiker und unächten Sokratiker durchzieht. Dieser ernste Geist der wissenschaftlichen Forschung und Darstellung erscheint ferner so ruhig und mild, daſs wir in ihm das reife Alter nicht verkennen können; ja dieses Alter verkündet sich in der Unterredung des Sokrates mit dem Kephalos als die liebenswürdigste und süſseste Redseligkeit. Im Gespräche mit dem wilden Thrasymachos weicht Sokrates anfangs durch Ironie den derben Angriffen des Sophisten aus, und weis dann selbst diesen unbändigen durch die ergreifende Wahrhaftigkeit seiner anspruchslosen Rede zu zähmen; und wie mild, wie versöhnend spricht er späterhin (VI. S. 498. D.) vom Thrasymachos! Man lasse sich nicht durch das Blühende und Bilderreiche der Sprache und die Lebendigkeit der Darstellung, vorzüglich in der Beschreibung der Staatsverfassungen und der Schilderung der ihnen entsprechenden Charaktere der Menschen, täuschen und zu der Meinung verführen, daſs sich eben dadurch die Jugendlichkeit des Werkes beurkunde; denn im Gegentheile könnte man darin einen Beweis für die spätere Abfassung des Werks finden. Jene in das Wesen der Staatsverfassungen so

tief eindringende und die individuellsten Verhältnisse des politischen Lebens berücksichtigende Darstellung kann nehmlich nur die Frucht vieljähriger Beobachtung und reifer Erfahrung seyn. Wie hätte Platon z. B. den Tyrannen so wahrhaft schildern und seine Genesis so scharfsinnig entwickeln können, wenn er nicht am Hofe des älteren und jüngeren Dionysios so vielfältige Gelegenheit gehabt hätte, den Tyrannen selbst zu beobachten, und so aus der unmittelbaren Anschauung sich die wesentlichen Züge eines Despoten zusammenzusetzen? Erfahrung und Beobachtung leiteten ihn also hier, und eben diese hatten ihm den Gegenstand so deutlich und anschaulich gemacht, daſs diese Anschaulichkeit nothwendig auch in die Darstellung übergehen muſste; können wir uns daher über die Lebendigkeit und fast poetische Mahlerei des Vortrags wundern? Das ganze Werk zeichnet sich durch Klarheit und faſst populäre Verständlichkeit aus; nur zwei Stellen abgerechnet, wo Platon kosmische und astronomische Ideen in der uns und selbst den späteren Philosophen des Alterthums dunklen Zahlenlehre der Pythagoreer vorträgt (VIII. 546. A. ff. u. X. 616. C. ff. Vergl. *Böckh* in d. Studien, B. III. S. 44. ff.).

Sehen wir also auf das Gewisse und unmittelbar vor uns Liegende, jene unsicheren Angaben, die uns nur irre führen, aus dem Auge lassend, erwägen wir die Zusammenstimmung des Ganzen uud den Geist der Politia, achten wir ferner darauf, daſs Platon selbst die Politia mit den letzten Erzeugnissen seines Geistes, dem Timaeos und dem unvollendet gebliebenen Kritias, in unmittelbare Verbindung gesetzt hat, so müssen wir annehmen, daſs die Politia zu den spätesten Hervorbringungen des Platon gehört. In welche Zeit aber fällt das vom Sokrates vorgetragene Gespräch selbst? Die Politia, der Timaeos und der Kritias müssen als vor Olymp. 94. gehalten gedacht werden;

denn bei dem Vortrage des Sokrates über die Gerechtigkeit war, wie aus dem Timaeos erhellt, Kritias zugegen; dieser fiel aber Olymp. 94, 2. *) Die Zeit kann noch näher bestimmt werden. Im Eingange der Politia wird nehmlich der alte Kephalos, des Polemarchos (der in der Anarchie 94, 1. Ol. umkam) und des Lysias Vater, aufgeführt. Wenn nun des Plutarchos **) Angabe richtig wäre, dafs Kephalos, als sein Sohn Lysias nach Thurium auswanderte ***), nicht mehr unter den Lebenden gewesen sey ****), so müfste das Gespräch, das Sokrates vorträgt, 16 oder 18 Jahre vor Platon's Geburt gehalten worden seyn. Ist dieses an sich wahrscheinlich? und wie stimmt es mit anderen Angaben überein, z. B. mit der Erwähnung des Ismenias, als eines Machthabers, der doch erst von der 96ten Olymp. an, also einige Jahre nach dem Tode des Sokrates, zu Reichthum und Macht emporstieg? †) Unstreitig wollte Platon das Gespräch in eine frühere Zeit versetzen, und zwar in die 92te oder 93te Olympiade, da er auch vom Protagoras und Prodikos als noch lebenden spricht (X. 600. C. D.), den Perdikkas, den Vater und Vorgänger des im Gorgias angeführten Archelaos, erwähnt (I. 336. A.), u. s. w.; wenigstens müssen wir annehmen, dafs Platon ohngefähr diese Zeit vor Augen hatte, da Polemarchos, der, wie erinnert, Olymp. 94, 1. fiel, einer der Theilnehmer am Gespräche ist. Der Anachronismus wegen des Isme-

*) S. *Xenoph.* Hellen. II, 4. 19. *Diodor. Sicul.* XIV, 33.

**) Leben der zehn Redner S. 835. D.

***) Ol. 84, 1. S. *Diodor. Sic.* XII, 7. 10. u. *Bentl.* Opusc. philol. S. 374. Lips.

****) *Corsini* (Fast. Attic. T. II. S. 312.) setzt, dieser Angabe zu Folge, die Einführung der Bendidien, die Platon im Eingange erwähnt, vor die 84te Olymp.

†) S. *Boeckh* in Min. S. 46. und de simult. S. 26.

nias, der in der 92ten oder 93ten Olympiade noch keine Rolle spielen konnte, ist zu unbedeutend und unwesentlich, als dafs er dieser Annahme entgegenstehen könnte.

4. *T i m a e o s.*

Sokrates fordert die anderen auf, ihn so, wie er den Tag zuvor sie unterhalten habe, mit einer Rede zu bewirthen, wiederholt dann kurz das gestern Vorgetragene, und äufsert den Wunsch zu sehen, wie der von ihm dargestellte Staat im Kampfe und Verkehre mit anderen seine Trefflichkeit zeigen würde. Darauf berichtet Kritias, was ihm sein Grofsvater von der vormaligen Macht und Herrlichkeit des athenäischen Staates erzählt habe: eine Sage, die Solon von den ägyptischen Priestern zu Sais vernommen. Aegypten habe nehmlich am wenigsten durch die Verheerungen des Feuers und Wassers gelitten; daher sich auch hier die alten Ueberlieferungen, in den Tempeln aufgezeichnet, erhalten hätten; bei den anderen Völkern dagegen habe sich nur die Kunde des jüngst Verflossenen erhalten. So wissen die Griechen nur von Einer Ueberschwemmung (der deukalionischen), da ihrer doch viele waren. Vor der letzten (der deukalionischen) Fluth war Athen der herrlichste Staat, gleich trefflich im Frieden, wie im Kriege, und um tausend Jahre älter als Sais (also blühte der athenäische Staat um 9000 J. vor Solon). Die Gesetze des alten Athens waren den saitischen ähnlich; so hatten die Athenäer verschiedene abgesonderte Stände (Priester, Handwerker, Hirten, Jäger, Krieger u. s. f.), die Bewaffnung mit Schild und Speer, u. s. w. Alles diese hatte Athene zuerst bei den Athenäern, deren Weisheit das milde Clima begünstigte, angeordnet, und darum waren die

Athenäer das tugendhafteste und ausgezeichnetste Volk. Eine vor allem herrliche That haben die Jahrbücher aufbewahrt, wie sie nehmlich das mächtige Volk, das von der atlantischen Insel aus Europa bedrohte, und Libyen bis nach Aegypten, so wie Europa bis nach Tyrrhenien hin beherrschte, überwanden und dadurch die Europäer von der Knechtschaft befreiten. Erdbeben und Ueberschwemmung haben dann Athen und die atlantische Insel zerstört und verschlungen. — Der Verabredung zu Folge beginnt nun Timaeos, seine Ansichten von der Entstehung der Dinge bis zur Natur des Menschen herab vorzutragen. Nach der Anrufung der Götter setzt er in der Einleitung den Unterschied zwischen dem Ewig-seyenden und Ungebornen und dem Entstehenden und Nie-seyenden fest; jenes wird vom Denken vermittelst der Vernunft erfaſst, dieses von der Vorstellung vermittelst der vernunftlosen Wahrnehmung ergriffen. Das Entstehende setzt eine Ursache voraus, und wenn der Bildner das Unveränderliche vor Augen hat, nach diesem sein Werk formend, so wird es schön, blickt er aber auf das Entstehende hin, nach einem sinnlichen Muster bildend, so wird es nicht schön; die Welt nun ist sichtbar und körperlich, also entstanden; darum setzt sie einen Urheber oder Bildner voraus, und da sie schön ist und zwar das schönste Gebilde, das wir kennen, so ist sie nach dem Unvergänglichen geformt, also das Ebenbild eines ewigen Musters, und ihr Vater ein trefflicher Bildner. Jede Rede ist dem Gegenstande ähnlich, von dem sie handelt; zuverlässig also und unwiderlegbar ist sie, wenn ihr Gegenstand das Unveränderliche und Wahrhafte ist, wahrscheinlich aber nur, wenn sie vom Scheinbilde des Wahrhaften, vom Sinnlichen und Entstandenen, handelt. Darum, sagt Timaeos, kann auch meine Rede über die Entstehung der Welt nur wahrscheinlich seyn; mehr, als dieses,

könnt ihr, sterbliche Richter, von mir, dem menschlichen Erzähler, nicht fordern. — Die Ursache, warum der Schöpfer die Welt so bildete, ist seine Güte, vermöge der er alles sich, dem Guten, so viel als möglich ähnlich formte. Zuerst brachte er das Sichtbare und Regellose in Ordnung. Der Beste kann nur das Schönste bilden; darum pflanzte er, da er bedachte, dafs das Unvernünftige nicht schöner seyn könne, als das Vernünftige, nichts aber ohne Seele vernünftig sey, dem Körperlichen die Seele und der Seele die Vernunft ein, und fügte das Ganze in Ein schönes Gebilde zusammen. Der wahrscheinlichen Rede zu Folge müssen wir daher die Welt für ein beseeltes und vernünftiges Wesen halten, so gebildet durch die Vorsehung der Gottheit. Und wem wurde sie ähnlich gebildet? Nicht dem, was nur ein Theil des Ganzen, also unvollendet ist, sondern dem, was alle Wesen geistig so in sich fafst, wie diese sichtbare Welt alle sichtbaren Wesen in sich begreift, also dem schönsten und vollendetsten der geistigen Wesen (der Idee des Universums) bildete Gott die Welt ähnlich; und so wie die geistige Welt, deren Abbild diese sinnliche ist, nur Eine seyn kann, weil sie alles in sich fafst, eben so ist die sichtbare Welt nur Eine (—55. D.). Das Körperliche mufs als solches sichtbar und berührbar seyn; jenes kann es nur durch das Feuer, und dieses durch das Feste, die Erde, seyn; darum fügte Gott aus beiden die Welt zusammen. Zwei Dinge können aber ohne ein drittes nicht verbunden werden; nur ein mittleres Band kann sie verknüpfen und zusammenhalten; das schönste Band aber ist dasjenige, das sich selbst und das Verbundene so innig als möglich vereinigt, und dieses ist das Wechselverhältnifs: a: b=b: c und c: b=b: a, so dafs das Mittlere zugleich das Erste und Letzte, und das Erste und Letztere das Mittlere ist. In der Fläche reicht Eine Mitte hin, im

Festen aber, das Tiefe (Dicke) hat, müssen zwei verbindende Mitten seyn. Das Feuer und die Erde verknüpfte daher Gott durch das Wasser und die Luft, die im Wechselverhältnisse zu einander stehen; denn das Feuer verhält sich zur Luft, wie die Luft zum Wasser, und das Wasser zur Erde, wie die Luft zum Wasser. So sind die Elemente durch ihr Wechselverhältnifs gegenseitig verbunden und durch nichts, als den Bildner, auflösbar. Die Welt hat jedes dieser Elemente ganz in sich, so dafs sie ein aus den vollkommnen Elementen vollkommen bestehendes Ganzes ist, alterlos und frei von Krankheit, da nichts von aufsen zerstörend auf sie einwirken kann, weil sie selbst alles in sich hat. Auch gab ihr Gott die Gestalt des alles in sich fassenden Kreises, die sich selbst ähnlichste und vollkommenste Figur; darum ist sie rein in sich geschlossen, sich selbst genügend und nichts von aufsen bedürfend. Ferner ertheilte er ihr Bewegung, wie sie dem Körperlichen gebührt, und zwar unter den sieben Bewegungen diejenige, die vorzugsweise der Vernunft zukömmt, nehmlich die gleichmäfsige Umdrehung um sich selbst. In die Mitte der Welt setzte er die Seele, die durch das Ganze sich erstreckt, und die Seele umgab er von aufsen mit dem Körper; doch bildete er sie früher, als das Körperliche, welches sie daher auch als die ältere Erzeugung beherrscht. Aus dem Theilbaren und Untheilbaren fügte er nehmlich eine dritte Wesenheit zusammen, und setzte sie in die Mitte des Untheilbaren und des körperlich Theilbaren; diese drei mischte er dann in Eins, das Verschiedene mit dem Unveränderlichen verknüpfend, und das Ganze theilte er wieder in die gehörigen Theile nach harmonischen Verhältnissen. Die ganze Zusammenfügung spaltete er darauf in der Mitte (wie X) und gab ihr die Kreisbewgeung (⊗), und zwar eine doppelte: eine äufsere, nach der rech-

ten Seite zu (von Osten nach Westen: die Bewegung des Unveränderlichen), und eine innere, nach der linken Seite hin (von Westen nach Osten: Bewegung des Veränderlichen oder Verschiedenen). Jene blieb ungetheilt, die innere aber sechsfach spaltend bildete er sieben ungleiche Kreise (die der Planeten). Dieser so gebildeten Seele wurde das Körperliche verbunden. Die Seele, von der Mitte bis zum äufsersten Himmel sich erstreckend und ihn von aufsen rings umschliefsend, begann, sich in sich selbst drehend, das ewige und weise Leben. Als unsichtbares Wesen wurde sie der Vernunft und der geistigen Harmonie theilhaftig; am Untheilbaren aber und am Theilbaren gleichmäfsig Antheil habend, ist sie der Betrachtung des einen wie des anderen und ihrer gegenseitigen Verhältnisse fähig; und diese innere Bewegung ohne Laut und Schall ist, wenn ihr die Kreisbewegung des Verschiedenen (des Sinnlichen) das Wahrnehmbare richtig anzeigt, wahre Vorstellung und gewisser Glaube; wird sie aber in der Betrachtung des Vernünftigen von der Bewegung des sich selbst Gleichen geleitet, so erzeugen sich Vernünftigkeit und Wissenschaft. — Um die Welt dem ewigen Urbilde noch ähnlicher zu machen, formte sie Gott zu einem beweglichen Bilde der Ewigkeit, und machte sie in der Zeit wandeln, indem er zugleich mit dem Himmel die Tage, Nächte, Monate und Jahre entstehen liefs. Dem Ewigen kömmt nur das Ist zu, das War und Wird seyn aber dem in der Zeit Entstandenen und Entstehenden; denn dieses sind Veränderungen, also nur Formen der die unveränderliche Ewigkeit nachbildenden und in bestimmten Verhältnissen sich bewegenden Zeit. Um die Zeit entstehen zu lassen, bildete Gott die Sonne, den Mond und die fünf anderen Planeten, denen er die Bewegung des Verschiedenen gab; um die Erde bewegen sich der Mond, die Sonne, die Venus, der Merkur u. s. f. Je-

der Weltkörper ist durch geistige Bande in sich verbunden und ein beseeltes Wesen. Nach Verhältniſs des Kreises, den seine Bahn beschreibt, hat er einen schnelleren oder langsameren Umlauf. Um dieses Verhältniſs der Langsamkeit und Geschwindigkeit der Weltkörper den der Berechnung fähigen Wesen bemerkbar zu machen, zündete Gott in dem zweiten Weltkörper nach der Erde, in der Sonne, das den ganzen Himmel durchstrahlende Licht an; so entstanden die Zeittheile: Tag und Nacht, Monat und Jahr. — Der Welt alles verleihend, was im geistigen Urbilde ist, erschuf Gott auch die lebendigen Wesen nach ihren vier Arten: himmlische (göttliche), luftige und geflügelte, Wasser- und Landthiere. Das Göttliche bildete er gröſstentheils aus Feuer und machte es kreisförmig, damit es dem Weltall ähnlich würde. Die unbeweglichen, nur in sich selbst sich herumdrehenden Wesen, die in der Erkenntniſs des Besten leben, ein wahrhafter Schmuck des Himmels, sind die Fixsterne, die vorwärts sich bewegenden die Planeten. In die Mitte von beiden setzte Gott die Erde, unsere Ernährerin, das erste und älteste aller himmlischen Wesen; diese dreht sich um den Weltpol. Die Erde und der Himmel erzeugten den Okeanos und die Tethys; diese den Phorkys, Kronos und die Rhea; Kronos und Rhea den Zeus, die Here u. s. w. Als diese Götter erzeugt waren, erklärte ihnen der Weltbildner, daſs sie als entstandene Wesen zwar sterblich seyen, sein Wille jedoch Unsterblichkeit ihnen ertheile; dann trug er ihnen auf, die drei übrigen Arten von Wesen zu erschaffen, die der Welt noch mangelten; denn vom Weltbildner selbst erzeugt, würden sie Gott ähnliche Wesen geworden seyn. Gott mischte darauf in dem Becher, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, die nicht mehr so reinen Ueberbleibsel der vorigen Mischung, und theilte jedem Gestirn eine Seele zu, die er in

dasselbe, wie in einen Wagen, setzte; so in die zeitlichen, jeder entsprechenden Werkzeuge (die Gestirne) ausgesät, sollten sie das gottesfürchtigste Wesen erzeugen. Auf diese Weise entstand der Mensch von doppeltem Geschlechte, dem männlichen (besseren) und dem weiblichen. Der gerecht Lebende, der seine Begierden beherrscht, wird zu einem seligen Leben auf die Gestirne versetzt, der den Begierden Unterliegende aber bei der zweiten Geburt in ein Weib verwandelt. Nach tausend Jahren, wo beide zur Wahl des zweiten Lebens gelangen, kann die Seele des Menschen auch in Thiere wandern; und nicht eher enden ihre Mühen, als bis sie, dem Umlaufe des sich selbst Gleichen in sich folgend, alles Irdische und Unvernünftige überwunden hat, und in ihren ursprünglichen, vollkommnen Zustand zurückgekehrt ist. Diese Gesetze bestimmte der Schöpfer bei der Erschaffung der sterblichen Wesen durch die Götter. — Der Körper, aus den Elementen zusammengefügt, wird von der zu- und abfliefsenden Nahrung und von den verschiedenen sinnlichen Wahrnehmungen in steter Bewegung erhalten. Die regellose Bewegung hemmt die des sich selbst Gleichen, verwirrt und verkehrt alles, so dafs die Seele der Verständigkeit nicht mächtig ist; fliefst aber der Strom der Nahrung gelinder und nicht so überflutend, so erlangen die Umläufe ihre wahre Richtung wieder: die Seele erkennt das Verschiedene und das sich selbst Gleiche, und wird der Verständigkeit theilhaftig; kömmt dann noch wahre Bildung hinzu, so wird sie ganz geheilt und vollkommen, und entflieht der gröfsten Krankheit, wo nicht, so geht sie unvollendet in den Hades. — Bildung des Körpers (44. D. ff.). Die beiden Bewegungen des Göttlichen (der Himmelskörper) pflanzten die Götter dem runden, dem Weltall ähnlich gebildeten Körper ein, dem Kopfe, dem sie den Leib mit den zu jeder Art von Bewegung

gebildeten Gliedern als ein Fahrzeug gaben, auf dem er sich fortbewege. In die vordere Hälfte des Kopfs setzten sie das Gesicht mit den Sinneswerkzeugen, den Dienerinnen der Seele. Das innere und reine Feuer der Augen erzeugt, wenn es mit dem äuſseren in Berührung kömmt und zur Seele gelangt, das Sehen. Des Nachts verschlieſsen die Augenlieder das innere Feuer des Auges; dann tritt der Schlaf ein, indem die inneren Bewegungen zur Ruhe gelangen; bleiben aber noch heftige Bewegungen zurück, so entstehen die Träume, deren wir uns beim Erwachen wieder erinnern. Das Gesicht ward uns verliehen, damit wir, die regelmäſsigen Umläufe der Himmelskörper erblickend, unsere regellosen Bewegungen darnach ordneten und das Irrende in uns nach der göttlichen Bewegung des sich selbst Gleichen bildeten. In derselben Absicht verliehen uns die Götter auch die Sprache und das Gehör; denn die Sprache führt uns ebenfalls zur Regelung unsers Inneren, und durch das Gehör fassen wir die musikalische Harmonie auf, die nicht zum sinnlichen Vergnügen verliehen ist, sondern dazu, daſs wir die misstimmigen Bewegungen der Seele zur Ordnung und Einstimmigkeit erheben sollen. — Das Ganze besteht aus Vernunft, dem Herrschenden oder der Grundursache, und aus Nothwendigkeit (den mitwirkenden Ursachen oder den materiellen Elementen). Der Wahrscheinlichkeit folgend, wollen wir zu zeigen suchen, was die Elemente sind. Stets verwandeln sich die Elemente in einander: das verdichtete Wasser wird Erde, das aufgelöſste Luft, die entzündete Luft Feuer, das verdichtete Feuer Luft, die verdichtete Luft Nebel, Wolken u. s. f.; keines dieser veränderlichen und stets sich verwandelnden Elemente können wir daher als dieses oder jenes bezeichnen, sondern wir können nur von ihm sagen, daſs es von dieser oder jener Art ist, also feuer-,

wasser- oder luftähnlich; nur das, worin sich die Elemente verwandeln, entstehend und sich wieder auflösend, ist als das sich stets Gleiche zu betrachten, in welchem sich alle Formen der Dinge abdrücken, ohne dafs es selbst eine Form hat. Es giebt also drei Arten des Seyns: das, wonach und wodurch etwas gebildet wird (der Vater), das, worin es entsteht (die Mutter: die Materie) und das Entstehende (das Erzeugnifs beider). Die Mutter mufs, um die Formen rein und unvermischt in sich auszudrücken, selbst formlos und ohne alle Eigenschaft seyn; die Materie ist folglich etwas formloses, unsichtbares und allempfängliches, zugleich aber auf unerklärliche Weise des Geistigen und Vernünftigen theilhaftig. Die Materialisten, die nur das Sinnliche für gewifs und wahr halten, das ihm zum Grunde Liegende aber, das Seyn an sich (wie das Feuer an sich), für blofse Worte erklären, haben Recht, wenn richtige Vorstellung und Vernunft Eins sind; sind aber beide verschieden, wie sie es auch sind (denn die Vernunft ist durch Gründe befestigt und unveränderlich, die richtige Vorstellung hingegen, durch Glauben und Ueberredung entstehend, grundlos und veränderlich), so müssen wir ein sich selbst Gleiches, Ungebornes und Unveränderliches, das weder etwas in sich aufnimmt noch auch sich selbst in ein anderes verwandelt, annehmen, das, unsichtbar und überhaupt nicht wahrnehmbar, blofs Gegenstand des Denkens ist; und nach diesem ein ihm Aehnliches, Wahrnehmbares, Entstehendes und Vergehendes, das die Vorstellung vermittelst der Wahrnehmung auffafst; das dritte ist dann der Raum, der nie vergehende und allem entstehenden gleichsam zur Unterlage dienende, der ohne eigentliche Berührung berührbar ist, und dessen Seyn man kaum annehmen kann *). Wir mei-

*) Bekanntlich hat die Frage, wie sich Platon die Materie ge-

nen z. B., dafs alles in einem Raume seyn müsse, und können doch die Materie nicht erkennen, da sie nicht

dacht, ob er eine ewige angenommen und sie für Eins mit dem Raume gehalten habe, den Scharfsinn der Gelehrten vielfältig beschäftigt; man vergleiche nur, wie sich in der neuesten Zeit *Boeckh* (Studien B. III. S. 26. ff.) und *Tennemann* (Gesch. der Philosoph. B. VIII. Erste Hälfte Vorred. S. XXXII. ff.) darüber erklärt haben. Meine Ansicht ist diese. Wenn alles wirkliche und sichtbare Seyn nothwendig ein bestimmtes und besonderes ist, so kann das den besonderen Dingen (dem gebildeten Seyn) zum Grunde Liegende und Allgemeine nur die Möglichkeit des Seyns oder die Objektivität überhaupt seyn, nicht aber selbst ein wirkliches, objektives Seyn; folglich konnte sich Platon die Materie nicht als etwas substanzielles und reales denken; sie ist ihm vielmehr etwas unsichtbares, das man berührt ohne Berührung (also nur zu berühren wähnt) und nur durch einen falschen Schlufs annimmt, indem man das Subjektive objektivirt. Weil wir uns nehmlich das besondere Seyn nicht denken können, ohne die Idee des Seyns überhaupt, so legen wir den veränderlichen Erscheinungen ein unveränderliches Substrat unter, denken uns also zum besonderen Seyn das allgemeine als Substanz hinzu, und halten dieses blofs durch den Geist gesetzte Wesen für ein reales und aufser uns vorhandenes. So entsteht der Glaube an die Realität der Materie (des *ἀσώματον*, *ἄποιον* und *μὴ ὄν*, s. *Plotin.* Enn. II, 6. 8. III, 6. 7. *Porphyr.* Sentent. XXI. S. 226. ff. Cantabr. *Apulei.* de doctr. Plat. S. 3. ff. Elmenh. dess. Anm. S. 12. *Massuet* z. Irenaeos adv. Haeres. I, 4. S. 12. *Lipsius* Physiol. Stoic. I. Diss. 4. II. Diss. 2. und *Mosheim* zu Cudworth's System. intellect. V, 2. §. 27. T. II. S. 272. ff. 275. ff. 318. ff. 338. ff. 360. ff.). Eben so wenig ist der Raum als das, worin alles ist und entsteht, etwas reelles und aufser uns vorhandenes; denn er ist die durch das Denken gesetzte Form des äufseren oder ausgedehnten Seyns oder der reinen Objektivität, die als solche nie als etwas wirkliches und besonderes erscheinen kann; beide, Materie und Raum, sind das Allgemeine, Unbestimmte oder blofs Mögliche (*τὸ ἄπειρον*), daher das allen Besonderheiten (ideell) zum Grunde Liegende und alles Aufnehmende (*τὸ πανδεχές*, s. *Aristot.* de coel. III,

das ist, was unsere Sinne auffassen, sondern immer als Bild eines anderen bewegt wird; denn für sich kann sie nicht erscheinen, sondern sie muſs immer an einem anderen seyn (ein anderes darstellen), wenn sie in die Wirklichkeit treten soll. Urbild, Materie und Entstehung sind demnach als drei besondere Arten zu unterscheiden. Die Materie ist das, worin alles entsteht, das alle Formen annimmt, von allem erschüttert wird und selbst wieder alles erschüttert. In der Erschütterung der vier Elemente schied sich das Dichte und Schwere, das Dünne und Leichte; das Ungleiche trennte sich, das Gleiche verband sich, und jedes nahm seinen Raum ein. Mit der Bildung des Weltalls trat Ordnung, Verhältniſs und Ebenmaſs ein, indem Gott jedem Elemente seine bestimmte Figur gab (der Erde die kubische, dem Feuer die pyramidalische, der Luft die oktaedrische, dem Wasser die ikosaedrische, 53. C — 56. B.) *). — Wechselseitige Einwirkung der

8. *Plutarch.* Is. und Osir. S. 372. E.); und in dieser Hinsicht konnte sie Platon identificiren, um so mehr, da er im Timaeos der sinnbildlichen Darstellungsweise folgte, die in den älteren kosmogenischen Gedichten herrschend war. Denn wenn er poetisirend von der regellosen Materie redet, die der Weltbildner, gleich dem Baumeister, bearbeitete und ordnend bildete (30. A.), so schwebte ihm unleugbar die Idee des Chaos vor, und diesem Chaos legten die Alten den Begriff des Raums unter (s. *Aristot.* de dogm. Xenoph. c. 2. Ausc. Phys. IV, 1. *Plutarch.* Is. u. Osir. 374. C. *Sext. Empir.* Pyrrh. hypot. III, 6: *φασὶ γὰρ χάος τὸν τόπον ἀπὸ τοῦ χωρητικὸν αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων.* Ders. adv. Physic. X. 1. Schol. z. Hesiod. S. 240. Heins. u. Etymol. MS. in *Huschke*'s Anal. critic. S. 107.). So flossen Chaos (ursprünglicher Stoff), Materie (allgemeines Seyn) und Raum (allgemeine Form des äuſseren Seyns; im concreten Sinne: Aeuſserlichkeit oder Objektivität) in Eins zusammen.

*) S. *Plessing's* Vers. z. Aufklär. d. Philos. d. ält. Alterth. B. I. S. 417. ff.

Elemente auf einander, 56. C. Grund der Bewegung und Verschiedenheit, 57. E. Formen der Elemente; des Feuers: Flamme und Glut; der Luft: Aether und Nebel; des Wassers: Nässe und Flüssigkeit, 58. C. ff. Hagel, Eis, Schnee, Reif u. s. w. — Einwirkungen der Elemente und Empfindungen der einzelnen Theile des Körpers; Geschmack, Geruch, Gehör, Farbe, u. s. w. — Gott verknüpfte das Göttliche mit dem Nothwendigen (dem Natürlichen), weil jenes ohne dieses nicht erkennbar ist. Das Göttliche müssen wir erforschen, um des glückseligen Lebens theilhaftig zu werden, das Nothwendige aber um des Göttlichen willen. Anfangs war alles regellos, bis Gott es ordnete und dieses Eine beseelte und alle beseelten Wesen in sich fassende Weltall aus ihm bildete. Das Göttliche schuf er selbst, das Sterbliche aber liefs er die von ihm erzeugten Götter bilden, die alles nach dem göttlichen Urbilde formten. Bildung des menschlichen Leibes. Der Kopf, der Sitz des Himmlischen, wurde durch den Hals vom Körper getrennt, und in die Brust die sterbliche Gattung der Seele gesetzt. Herz, Lunge, Leber, Unterleib, Knochen, Mark, Fleisch, Gedärme, Ein- und Ausathmen, Blut. Krankheiten des Leibes und der Seele durch schlechte Beschaffenheit des Körpers, Mangel an Erziehung und Bildung. Vereinigung der geistigen und wissenschaftlichen Bildung mit den gymnastischen Uebungen (88. C.). Die Beschäftigung mit den Wissenschaften erweckt göttliche Gedanken und macht uns der Unsterblichkeit theilhaftig. Die Betrachtung des Weltalls und des harmonischen Laufs der Himmelskörper führt uns zum Göttlichen hin. — Entstehung der übrigen Geschöpfe aus den verderbten Menschen (90. E.). Die feigen Männer werden bei der zweiten Geburt in Weiber verwandelt. Die Vögel entstanden aus leichtsinnigen Männern, die vierfüfsigen Landthiere aus solchen, die, unbe-

kümmert um das Höhere, nur dem Sinnlichen nachlebten (daher die zur Erde hingeneigte Richtung und Bildung ihres Körpers), und die Wasserthiere aus den unwissendsten und verstandlosesten. Auf diese Art verwandelten sich und verwandeln sich noch immer die Thiere in einander nach ihrer Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit. — So mit unsterblichen und sterblichen Geschöpfen erfüllt, wurde die Welt das vollkommenste und schönste Wesen. —

Timaeos der Lokrer, ein berühmter Philosoph und Staatsmann (Tim. 20. A.), handelt in diesem Werke von der Entstehung der Welt und der Natur des Menschen; seine Zuhörer sind Sokrates, Kritias uud Hermokrates; denn der vierte, der dem Vortrage des Sokrates beigewohnt, wird als abwesend angegeben. Der Vortrag selbst wird einen Tag nach der Politia gehalten (17. C. 25. D.). Den zwanzigsten des Thargelion nehmlich hatte sich Sokrates nach dem Piräeus begeben, um die Feier der Bendidien mit anzusehen *); hier hatte er die in der Politia dargestellte Unterredung mit dem Glaukon, Adeimantos u. a., welche er den folgenden Tag in Gegenwart des Timaeos, Kritias, Hermokrates und eines vierten ungenannten wieder erzählt; den Tag darauf, also den zweiten nach der Feier der Bendidien, den 22ten Thargelion, in welchen die Feier der kleinen Panathenäen fiel **),

*) S. *Proklos* z. Tim. I. S. 3. Z. 16. v. u. S. 9. Z. 11. S. 27. Z. 5.

**) S. *Prokl.* am a. O. u. *S. Petit.* Legg. Attic. S. 89. Die Behauptung *Corsini's* (Fast. Attic. T. II. S. 311.). dafs die kleinen Panathenäen nicht gleich nach den Bendidien, sondern, so wie die grofsen, erst im Hekatombäon gefeiert worden seyen, wird vom Platon selbst widerlegt, da er im Timaeos 26. E. ausdrücklich des Festes der Athene gedenkt; diese nehmlich ist ἡ θεός vorzugsweise, s. 21. A. 23. D. 26. E. Auch in der Politia Anf. mufs unter τῇ θεᾷ die Athene verstanden werden, s. *Meurs.* Graec. feriat. II. in Gronov. Thę-

hielt Timaeos seinen Vortrag. Die Politia, ein rein sokratisch-platonisches Werk, läfst Platon vom Sokrates vortragen, den Timaeos aber, dessen Grundlage die pythagoreische Naturphilosophie ist, vom Pythagoreer Timaeos. Daher die Angabe der Alten, Platon habe die Schriften des Timaeos oder Philolaos nicht nur vor Augen gehabt, sondern auch ausgeschrieben. Der Urheber dieser Sage war der verläumderische Sillendichter (Satyriker) Timon, von dem sich noch diese Verse erhalten haben:

Πολλῶν δ' ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξατο βίβλον,
Ἔνθεν ἀφορμηθεὶς τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρει.

oder:

Πολλῶν δ' ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξαο βίβλον,
Ἔνθεν ἀφορμηθεὶς τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρεις *).

Vorzüglich soll Platon die Schriften des Philolaos benutzt haben, die er nach der unsichern Angabe der späteren Schriftsteller um hohe Summen kaufte **).

saur. antiq. graec. T. VII. S. 740. Daher die Verherrlichung der athenäischen Göttin, der φιλοπόλεμος und φιλόσοφος, 24. C., also des Symbols der vollendeten Weisheit; denn nach der platonischen Politia ist der vollendete Weise Philosoph und zugleich Krieger und Staatsmann.

*) S. *A. Gell.* Noct. Attic. III, 17. *Prokl.* z. Tim. S. 1. Z. 6. S. 3. Z. 14. ff. Schol. p. 200. Ruhnk. Dafs mit Proklos *ἀφορμηθεὶς* statt *ἀφορμισθεὶς*, was der Scholiast hat, zu lesen sey, nach *τιμαιογραφεῖν* aber *ἐπεχείρει* (oder *ἐπεχείρεις*; denn beim Gellius geht der Vers vorher: *Καὶ σύ, Πλάτων· καὶ γάρ σε μαθητὴν ὁ πόθος ἔσχεν*) haben *Bast* zu Gregor. Corinth. S. 429. Schäf. und *Bröndsted* in Bredow's Epist. Paris. S. 144. schon erinnert.

**) Einige sagen um 100 Minen (gegen 2250 Thl.), andere um drei attische Talente (gegen 4050 Thl.); s. *A. Gell.* III, 17. *Diogen. Laert.* III, 9. VIII, 15. 85. das. Menag. S. 389. ff. Vergl. *Jamblich.* z. Nicomach. Arithm. S. 148. Leb. d. Pythag. K. 31. und *Plessing*'s Vers. z. Aufklär. d. Philos. d. ält. Alterth. B. II. S. 82. ff.

Unleugbar ist es, dafs Platon im Timaeos, so wie im Phaedon, pythagorisirt; dieses wollte er aber keineswegs verhehlen, vielmehr ist es schon durch den Namen des Lokrer Timaeos, dem der ganze Vortrag zugeschrieben wird, angezeigt, gleichwie Philolaos im Phaedon ausdrücklich genannt ist. Gänzliche Unkenntnifs des platonischen Geistes wäre es anzunehmen, dafs Platon nur die Grundsätze der Pythagoreer dargestellt oder ihnen ein neues Gewand gegeben habe; im Gegentheile müssen wir, ohne den Timaeos näher zu betrachten, voraussetzen, dafs er die Ansichten der Pythagoreer auf eigenthümliche Weise ausgebildet und mit seinen Ideen verwebt habe; und dieses bestätigt auch der Timaeos, der gleichsam die kosmologische und physiologische Begründung der in den früheren Schriften, vornehmlich in der Politia, aufgestellten Ideen ist. Es ist nehmlich die ächt sokratische Idee des Guten und Schönen, die Platon, nachdem er sie in den früheren Schriften als höchstes Princip des ethischen und politischen Lebens aufgestellt hatte, im Timaeos auch im Gebiete der Natur und des Universums als das Höchste nachweist, nach welchem alles gebildet ist und dem alles ähnlich zu werden strebt, um den ihm erreichbaren Grad der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu erreichen. Und wenn wir darauf achten, wie auch hier der Geist (der anaxagoreische *νοῦς*, s. Phaedon 98. B. Kratyl. 413. C.) als das herrschende Princip des Lebens aufgestellt ist (s. 46. D. 48. A.) oder als die eigentliche Ursache aller Dinge (dagegen die Elemente nur als helfende Ursachen, *ξυναίτια*, betrachtet werden), so müssen wir im Timaeos eine eigenthümliche Verschmelzung der pythagoreischen und anaxagoreischen Philosophie mit der attischen Ethik anerkennen; denn der *νοῦς* ist das höchste Gute selbst, also das Urbild alles Lebens und Seyns: das, wonach die Welt geformt und wodurch sie so

vollkommen, ein wahrhafter *κόσμος*, geworden ist. Deutliche Spuren der anaxagoreischen Atomistik mit der pythagoreischen Philosophie verwebt finden wir in der Ansicht von den Elementen, die aus kleinen und wegen ihrer Kleinheit nicht mehr wahrnehmbaren Theilchen (Atomen) bestehen sollen und auf geometrische Figuren zurückgeführt werden, s. 56. B. 61. E. vergl. 81. D. u. 89. C. Eigenthümlich vor allem ist ohne Zweifel dem Platon dieses, dafs er der älteren Naturphilosophie ein höchstes, vollkommnes Princip, die Idee des Guten, zum Grunde legt; weniger zuverlässig die Angabe (s. *Aristoteles* Physic. IV, 2. und *Plutarchos* de orac. defect. 414. F.), dafs Platon zuerst den Raum als das allen Veränderungen zum Grunde Liegende bestimmt, die Zeit als entstanden betrachtet (Physic. VIII, 1. Simplik. S. 265.) und die Entstehung der Elemente erforscht habe (de generat. I, 2.). Mehr in das Einzelne des Timaeos einzugehen, verbietet der Zweck dieser Schrift; nur Eine Bemerkung wollen wir noch hinzufügen.

Der Timaeos unterscheidet sich von allen uns bekannten hellenischen Werken durch einen ganz eigenthümlichen Geist und Ton des Vortrags, und überraschend ist die Aehnlichkeit desselben mit den orientalischen Kosmogonieen (den uns bekannten indischen und der mosaischen). Wenn nehmlich die hellenischen Kosmogonieen mythologisch oder naturphilosophisch sind, so ist die platonische eigentlich theokratisch, wie die mosaische: voll Würde und Erhabenheit, die aus der begeisternden Idee des höchsten Weltbildners entspringt, und voll theologischer Weihe. Diesen ernsten religiösen Geist, der den Hellenen an sich fremd war, bewahrten die orphischen Mysterien und verbreiteten die Pythagoreer, beide ohne Zweifel aus dem Orientalismus ihn schöpfend. Platon scheint ihn besonders noch in Beziehung auf seine

Kosmologie von der ägyptischen Priesterweisheit empfangen zu haben *); denn nicht ohne Bedeutung für den Timaeos sowohl, als für den Kritias, wird diese als alte und ehrwürdige Kunde so hervorgehoben, die Kunde der Hellenen dagegen als spätere herabgesetzt, S. 20. D. E., vorzüglich 22. B., wo der ägyptische Priester zum Solon sagt: Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν. — Νέοι ἐστὲ — τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι᾽ ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν. Und nicht unwahrscheinlich ist es, dafs Platon aus derselben Quelle (den alten Schriften der ägyptischen Priester, die vielleicht aus den heiligen Büchern der Inder geflossen oder doch verwandten Geistes mit ihnen waren) geschöpft hat, welcher Moses seine kosmologischen Ideen verdankte **); denn, dafs er des Moses Genesis vor Augen gehabt, ist ohne Zweifel blofse Erdichtung der Kirchenväter, deren Interesse es war, den vergötterten Platon zu einem Schüler der Hebräer zu machen, s. *Menag.* zu Diog. Laert. III, 6. S. 139. ff.

Ein späterer Auszug aus dem platonischen Timaeos ist der sogenannte Timaeos der Lokrer von der Weltseele, den man unbegreiflicher Weise noch in den neueren Zeiten für eben das Werk gehalten hat, aus welchem Platon bei der Abfassung seines Timaeos geschöpft habe. Für die Aechtheit beweist der dorische Dialekt nichts; denn diesen findet man

*) S. *Strab.* XVII, 29. S. 558. Tzschuck. *Quintil.* Inst. orator. I, 20.

**) S. *Hörstel* in: Platon's Timaeos, nach Inhalt und Zweck (Braunschw. 1795. 8.) S. 86.

überall in den angeblichen Schriften und Bruchstücken der Pythagoreer (im Stobaeos z. B.), denen man dadurch eben den Schein der Aechtheit zu geben suchte, weil sich die Pythagoreer des dorischen Dialektes bedienten. Aristoteles kennt, nach der Bemerkung des Philoponos zu Arist. de anim. I. d., keinen anderen Timaeos, als den platonischen *); es ist selbst nicht einmal wahrscheinlich, dafs Platon bei Abfassung seines Timaeos ein Werk des Lokrer Timaeos vor Augen gehabt habe **), und dafs überhaupt ein solches vorhanden war; denn wenn Diogenes von Laerte (V, 25.) berichtet, dafs Aristoteles einen Auszug aus dem Timaeos und den Schriften des Archytas gemacht habe (τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων α΄), so ist ohne Zweifel der platonische Timaeos gemeint, wie die Stelle des Simplikios (in Aristot. de anim. II. S. 92.) anzeigt, wenn überhaupt des Diogenes Angabe kritisches Gewicht haben kann. Dafs auch Simplikios (zu Aristot. Phys. S. 3.) nur den unächten Timaeos (den Auszug aus dem platonischen), nicht aber, wie *Tennemann* (Syst. d. plat. Philos. B. I. S. 105.) vermuthete, eine Originalschrift vom Lokrer Timaeos selbst kannte, hat schon *Böckh* (S. XXIX. ff.) erinnert. Uebrigens hat *Tennemann* (Syst. d. plat. Philos. B. I. S. 93. ff.) ausführlich und genügend gezeigt, dafs der sogenannte Timaeos der Lokrer ein später verfafster Auszug aus dem platonischen Timaeos ist; daher es überflüssig wäre, noch länger dabei zu verweilen.

*) S. *Böckh*'s Comment. academ. de Platonica corpor. mund. fabrica S. XXIX.

**) wenn auch *Proklos* als von einer bekannten Sache davon spricht, z. Tim. S. 3. Z. 14. ff. Vergl. *Synes.* de don. Astrol. S. 307. *Fabric.* Bibl. graec. T. III. S. 94. Harl.

5. *Kritias.*

Nach dem Timaeos beginnt, der Verabredung zu Folge (s. Tim. 27. A.), Kritias, die Trefflichkeit der alten Athenäer zu preisen. Seine Darstellung knüpft sich an die Erzählung im Timaeos (24. A.) von dem Kampfe der Athenäer mit den Völkern jenseits der Säulen des Herakles (vor 9000 Jahren). Beschreibung der Athenäer und der Atlantiden. — Bei der Vertheilung der Länder unter die Götter wurde Athen den kunst- und weisheitsliebenden Gottheiten, dem Hephästos und der Athene, zu Theil. Die Götter bildeten die Eingebornen des Landes, und richteten ihren Sinn auf die Staatsverfassung hin. Erdeverwüstungen zerstörten aber alles wieder, und es erhielten sich bei den Uebriggebliebenen nur die Namen der vormaligen Könige, eines Kekrops, Erechtheus, Erichthonios und Erisichthon. Männer und Weiber nahmen nach dem Vorbilde der Athene gleichen Antheil am Kampfe; die Krieger hatten kein Eigenthum und wurden von den andern Bürgern erhalten. Lage und Fruchtbarkeit des alten Athens (110. D. E.); Berge, Waldungen, Flüsse u. s. w. Die äuſseren Umgebungen der Stadt bewohnten die Landleute und Handwerker, die oberen Gegenden um die Tempel herum die Krieger, die Eine Wohnung und Familie bildeten (112. B.): die Schützer ihres Staates und die Anführer der anderen freiwilligen Griechen, deren Tapferkeit und Tugend alle Völker Europas und Asiens bewunderten. — Die atlantische Insel fiel durch das Loos dem Poseidon zu (113. C.), dessen Kinder, mit einem sterblichen Weibe erzeugt, in einer Gegend derselben sich niederlieſsen; in der Mitte der Insel lebten nehmlich Evenor und Leukippe, mit deren Tochter Kleito Poseidon sich begattete. Die Ebene umschloſs er so, daſs sie, da es damals noch keine Fahrzeuge gab, ganz

abgeschnitten war, und schmückte sie auf das herrlichste mit allem aus. Seine zehn Söhne machte er zu Königen, und zwar den ältesten, Atlas, zum Herrscher in dem Mutterlande (denn die ganze Insel hatte er in zehn Theile getheilt). Die Herrschaft der Atlantiden erstreckte sich bis nach Aegypten und Tyrrhenien hin; das mächtigste Geschlecht aber war das des Atlas, wo stets der Erstgeborne zum Throne gelangte. Beschreibung jenes glückseligen Landes (114. D. E. 115. A. B.); Kultur, Wohnungen, Tempel, Staatswürden und Gesetze (119. C. 120. C. D.), Opfer, Gerichte u. s. w. So blühte ihr Leben in aller Fülle von Glückseligkeit. Sobald aber der göttliche Geist in ihnen erlosch und die menschliche Sitte herrschend wurde, versanken sie in Schande und Laster; Ungerechtigkeit und Habsucht bemächtigten sich ihrer, obgleich die der wahrhaften Glückseligkeit Unkundigen sie selig priesen. Zeus sah dieses und versammelte die Götter in den Mittelpunkt des Weltalls, von welchem aus sie alles sterbliche überschauen, und hielt eine Rede an sie. —

Dafs der Kritias unvollendet ist, lehrt der Augenschein. Schon daraus ist man zu folgern berechtigt, dafs dieses mit der Politia und dem Timaeos in der engsten Verbindung stehende Gespräch vom Platon selbst nicht vollendet worden ist, wenn wir auch nicht das ausdrückliche Zeugnifs des *Plutarchos* darüber hätten, welcher (Leb. d. Solon 96. E. Vergl. *Ptolem.* in Bibl. Coisl. S. 228.) berichtet, dafs Platon vor der Vollendung dieses spät begonnenen Gesprächs gestorben sey. Die mythische Erzählung selbst ist, wie der Timaeos andeutet, Bestätigung der in der Politia vorgetragenen politischen Ideen; und wäre es wahr, was der Scholiast S. 143. Ruhnk. berichtet, dafs, so wie an den grofsen Panathenäen ein Teppich zum Tempel der eleusinischen Ceres und von da in die Akropolis

getragen wurde, auf welchem der Sieg der olympischen Götter über die Giganten eingewebt war *), eben so auch an den kleinen ein Teppich sey herumgetragen worden, welcher die Athenäer, die Schützlinge der Göttin Athene, als Ueberwinder der Atlantiden dargestellt habe, so hätte Platon an dem Feste der Athene, den kleinen Panathenäen, dieses sehr geschickt benutzt, um an jenen Mythos seine philosophischen Darstellungen anzuknüpfen; allein jene Nachricht des Scholiasten ist zuverlässig nur aus der misverstandenen Stelle des allegorisirenden Proklos (z. Tim. A. S. 26. Z. 4. v. u.) geflossen. Was die so fabelhaft klingende Erzählung selbst betrifft, so scheint sie keineswegs Erdichtung des Platon zu seyn, sondern sich auf eine mythische Sage zu stützen, die Platon vielleicht den aegyptischen Priestern verdankte, wie er im Timaeos anzudeuten scheint (s. *Prokl.* z. Tim. S. 24. Z. 12. das. Krantor Z. 8 ff.). Die Alten hatten nehmlich verschiedene Sagen von vormaligen, untergegangenen Völkern und wunderbaren Ländern, die sich wahrscheinlich von den Aegyptiern, Phöniziern und Karthagern aus verbreitet hatten; dahin gehört die Meropis des Theopompos **), ein aufser dem Weltkreise liegendes Wunderland; die grofse, von den Karthagern entdeckte Insel aufserhalb der Säulen des Herakles ***), u. a. ****). Ohne Zweifel hatte sich schon durch die ältesten orientalischen Völker die Sage von einer westlichen Inselwelt verbreitet, mögen sie

*) S. Euthyphr. 6. C. das. Fischer S. 27. *Wernsdorf* z. Himer. S. 545. ff. u. *Visconti* z. Pio-Clement. T. IV. S. 15.

**) *Aelian.* V. H. III, 18. das. Perizon.

***) *Aristot.* de mir. auscult. S. 172. ff. Beckm.

****) S. *Vofs* in: Weltkunde der Alten, S. 8. 26. (Jen. allg. Literatz. 1804. April.).

nun von den westlichen (den azorischen, kanarischen u. a.) Inseln *) oder auch selbst von Amerika Kunde oder Ahndung gehabt haben **). Auch Poseidonios und Strabon (I. S. 27. II, 3. S. 271 ff. Th. I.) verwarfen diese Sage nicht so unbedingt, wie mehrere der neueren gethan haben (vorzüglich *Hiſsmann* in: Neue Welt- und Menschengesch. S. 173 ff. Vergl. *Fabric.* Bibl. gr. T. III. S. 99.). Die Sage von Inseln im sogenannten atlantischen Meere uud von einem atlantischen Volke hat sich übrigens bis auf die späteren Zeiten herab erhalten; man sehe, was *Proklos* z. Tim. S. 54 ff. aus der äthiopischen Geschichte des Marcellus anführt. Vergl. *Diodor. Sic.* III, 54. 56 ff. —

Nach dem Kritias traf die Reihe den *Hermokrates* (s. Krit. 108. A. C.); also hatte Platon im Sinne, auf den Kritias den Hermokrates folgen zu lassen (denn ohne Zweifel würde das Gespräch, so wie der Timaeos und Kritias, vom Redner seinen Namen erhalten haben); Platon aber scheint, da er selbst den Kritias unvollendet lieſs, den Hermokrates nicht einmal angefangen zu haben. Uebrigens ist jene Angabe des Platon im Kritias (108. A. C.) ein Beweis mehr dafür, daſs die Politia, der Timaeos und der unvollendete Kritias, auf welchen der Hermokrates hätte folgen sollen, die letzten Werke unseres Philosophen waren, und daſs er, da er diese Tetralogie, vom Tode überrascht, nicht vollenden konnte, kein anderes Werk nach jenen hat schreiben können; denn gewöhnlich nimmt man an, daſs er nach der Politia die Gesetze aufgezeichnet habe.

*) S. Reise durch das westliche Afrika, aus dem Französ. übers. von *J. A. Bergk* (1803. 8.), Th. I. S. 32. ff.

**) S. *Perizon.* z. Aelian. V. H. III, 18. *Fabric.* Bibl. gr. T. III. S. 98—101. Harl.

Ueberblicken wir unsere Anordnung der unbezweifelt ächten Werke des Platon:

Erste Reihe: sokratische Gespräche:

1. *Protagoras*, vor oder um den Anfang der 93ten Olympiade geschrieben.
2. *Phaedros*, um das zweite Jahr der 93ten Olymp.
3. *Gorgias*, um das erste Jahr der 95ten Ol.
4. *Phaedon*, nach Ol. 95, 1. (nicht lange nach dem Tode des Sokrates).

Zweite Reihe: dialektische Gespräche:

1. *Theaetetos*
2. *Sophistes* und
3. *Politikos*

} unvollendete Tetralogie (wahrscheinlich während des Aufenthalts in Megara geschrieben).

4. *Parmenides* und
5. *Kratylos*, wahrscheinlich um dieselbe Zeit verfaſst, also vor Platon's erster Reise nach Italien (vor Olymp. 98, 1.).

Dritte Reihe: vollendete Gespräche:

1. *Philebos*, ohne Zweifel nach der Reise nach Aegypten und Italien geschrieben.
2. *Symposion*, nach Ol. 98, 4. oder 102, 3. verfaſst.
3. *Politia*
4. *Timaeos* und
5. *Kritias*

} unvollendete Tetralogie (die letzten Werke des Platon).

B. Zweifelhafte und unächte Werke des Platon.

Wir gehen zum schwierigsten Theile unserer Untersuchung über, zur kritischen Prüfung derjenigen Gespräche, deren Aechtheit bisher fast allgemein anerkannt worden ist. Die Schwierigkeiten, mit denen die höhere Kritik überhaupt zu kämpfen hat, da nicht selten alles zuletzt nur von der inneren Ueberzeugung

und der subjektiven Ansicht, ja oft vom bloſsen Gefühle abhängt, vermehren sich hier noch dadurch, daſs Platon auch in der neueren Zeit so viele Verehrer gefunden hat, die, einmal gewöhnt, die Gespräche dieser Art, mit denen sie sich vertraut gemacht haben, für ächt platonische zu halten, nur mit Mühe sich jenen Glauben werden entreiſsen lassen; denn es wird ihnen schwer fallen, jene Gespräche als ächte aufzugeben, so als müſsten sie sich von geliebten Freunden trennen, an deren Umgang sie einmal gewöhnt sind. Von der anderen Seite aber muſs es der Verehrer des Platon, der den Geist seiner Philosophie, seine Denkweise und die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung tiefer erforscht zu haben sich bewuſst ist, unerträglich finden, diesen so einzigen Weisen noch immer verkannt zu sehen, indem man ihm Werke anmuthet, die seines Geistes unwürdig sind, also ihn von der Höhe seiner Kunst und Wissenschaft zu der niederen Sphäre eines ganz gewöhnlichen, wohl auch unkünstlerischen und unphilosophischen Schriftstellers herabzieht. Und gerade bei Platon können wir nicht skeptisch genug seyn, um seinen Genius rein zu bewahren, weil hier der Reiz der Nachbildung und Verfälschung so groſs seyn muſste. Wenn wir nehmlich bedenken, wie die Schriften bei den Alten verbreitet und in Umlauf gesetzt wurden, wie aus dem Mangel an schriftlichen Werken und der Schwierigkeit, solche zu erhalten, bald der Wetteifer entstehen muſste, Werke von berühmten Männern zu besitzen, und dieser Wetteifer, den oft nur die Seltenheit eines Werkes oder die Celebrität eines Schriftstellers blendete, von der Gewinnsucht benutzt wurde, um falsche Erzeugnisse für ächte auszugeben und sie als solche um hohe Preise zu verkaufen *): müssen wir nicht, auch

*) S. *Tennemann*'s Gesch. d. Philosoph. B. VI. S. 439. ff.

wenn wir nichts von den Schriften des Platon besäfsen und nur den berühmten, ja vom Alterthume vergötterten Namen dieses Philosophen kennten, zu der Vermuthung hingeführt werden, dafs auch ihm das begegnet sey, was den ältesten Dichtern (einem Orpheus, Musäos, s. Polit. II. 364. E., einem Homeros, Hesiodos u. a.), so wie den späteren Schriftstellern des Alterthums widerfahren ist? Erwägen wir überdies, dafs Platon gerade zu einer Zeit lebte, wo die Schriftstellerei allgemeine Sitte geworden war, und wo sich eine eigne zahlreiche Schule von Philosophen gebildet hatte, die der Sokratiker, welche insgesammt zugleich als Schriftsteller aufgeführt werden, so wird jener Verdacht noch erhöht und fast zur Gewifsheit. Endlich finden wir Zeugnisse, dafs die Alten selbst gegen mehrere dem Platon zugeschriebene Gespräche Verdacht hegten, dafs man die ächten von den unächten zu sondern suchte *), und dafs selbst Schüler des Platon mit den Schriften ihres Lehrers einen, unstreitig sehr einträglichen, Handel trieben, wobei sie, wie es sich wohl von selbst versteht, ihre eigenen Hervorbringungen gut absetzten. Ins Besondre nennt man den *Hermodoros*, der, selbst ein Zuhörer des Platon, die Werke seines Lehrers in Sicilien verkauft haben soll; daher das Sprichwort: *Λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται* **). Diese und ähnliche Angaben der Alten müssen uns in dem Argwohne bestärken, dafs vielleicht die meisten der dem Platon zugeschriebenen Werke unächt oder doch wenigstens zweifelhaften Ursprungs seyen; und da es hier gilt, einen solchen Genius in seiner reinen, unverfälschten Schönheit zu er-

*) S. *Diogen.* Laert. III. §. 57. *Suid.* u. a.

**) S. *Cicer.* ad Attic. XIII, 21. *Suid. Zenob.* u. *Jons.* de script. histor. philos. I, 10. 2. S. 57.

halten, das Gold von den Schlacken reinigend, so wird unstreitig Ungläubigkeit eine gröfsere Tugend seyn, als Leichtgläubigkeit.

Wir befolgen die Ordnung, dafs wir von den gröfseren und gehaltvolleren Werken, die dem platonischen Genius noch näher liegen, zu den minder bedeutenden herabsteigen.

1. Νόμοι (Gesetze).

I. Buch. Ein athenäischer Fremdling, der Kreter Kleinias und der Lakedämonier Megillos beginnen auf dem Wege zum Tempel des Zeus auf der Insel Kreta ein Gespräch über den Staat und die Gesetze. Kleinias erklärt den kriegerischen Zweck der kretischen Gesetze; dagegen erinnert der Athenäer, dafs nicht Krieg, sondern Eintracht der höchste Zweck der Staatsverfassung sey, und dafs selbst die vollendete Tapferkeit den anderen Tugenden nicht entgegenstehe, sondern vielmehr auch die Mäfsigung und Enthaltsamkeit in sich fasse. Eben darum auch tadelt er die kretische und spartanische Erziehung, weil sie nur auf Bekämpfung des Schmerzes und der Furcht, und nicht zugleich auf Mäfsigung der Begierde und der Lust hinziele, indem er zeigt, dafs die Lust, als ein nothwendiges Element des menschlichen Wesens, bei der Erziehung vorzüglich berücksichtigt werden müsse. Dieses erläutert er durch das Beispiel der Trinkgelage, die, zweckmäfsig eingerichtet, das beste Mittel seyen, das Schamgefühl zu wecken und zu prüfen. — II. B. Was die Erziehung und das Gesetz vorschreiben, ist, wie alles menschliche, der Verschlimmerung unterworfen. Um dieser Einhalt zu thun und das Verderbte wieder zu verbessern, gaben uns die Götter den festlichen Tanz mit Musik und Trinkgelag verbunden,

und verliehen uns den Sinn für Harmonie. Die erste Erziehung besteht in Tanz und Gesang, und die vollendete ertheilt uns den reinen Schönheitssinn. Um die Ausschweifung der Künste zu verhüten, mufs die Freiheit zu dichten und darzustellen, wie bei den Aegyptiern, durch Gesetze beschränkt werden. Das Schöne selbst darf nicht nach dem Vergnügen der Menge, sondern nur nach dem Wohlgefallen der Gebildetsten beurtheilt werden. Der Dichter mufs einzig die Tugend vor Augen haben und die Glückseligkeit der Tugendhaften preisen. Eben so müssen die Jugend und das Alter einstimmig in ihren Gesängen den Gedanken verherrlichen, dafs das gerechte und das angenehme Leben Eins seyen. Um aber die Bejahrten zum Gesange zu begeistern und ihren Ernst zu mildern, wird ihnen der Genufs des Weins, der den anderen versagt ist, verstattet seyn. Zweck der Künste und unzertrennliche Verbindung der Poesie mit der Musik. Lobpreisung des Weins. — III. B. Allmählige Bildung der Staaten nach den Zerstörungen und Ueberschwemmungen. Gründung von Troja. Kampf mit den Achivern. Gründung der drei dorischen Städte, Lakedämon, Argos und Messene durch die Herakliden, von denen die beiden letzteren ausarteten. Zwei sich entgegengesetzte Staatsformen, die Monarchie (wie bei den Persern) und die Demokratie (bei den Athenäern); Ausartung der ersteren durch Schwelgerei und der letzteren durch zügellose Freiheit. Kleinias, dem die Führung einer kretischen Colonie in die von den Magnetern verlassene Stadt und die Gesetzgebung übertragen war, ersucht den Athenäer und den Megillos, das Bild eines Staates zu entwerfen, um es bei Gründung der neuen Magnesia befolgen zu können. — IV. B. Der Athenäer fragt zuerst nach der Lage der zu gründenden Stadt (die vom Meere entfernte erklärt er für die bessere), dann nach

den Colonisten und der Ursache ihrer Auswanderung. Vieles ist bei Gründung einer Stadt bloſses Werk des Glücks und der göttlichen Vorsehung; selbst dieses, wenn einem Staate ein guter Gesetzgeber zu Theil wird. Am leichtesten ist es für den Gesetzgeber, einen von einem jungen und gelehrigen Tyrannen beherrschten Staat einzurichten. Da Gott nicht selbst die Menschen beherrscht, so muſs dem Unsterblichen in uns, der Vernunft, die Herrschaft übertragen werden. Alle Gesetze müssen das Wohl des ganzen Staates bezwecken, und das Gesetz darf nicht der Diener des Herrschers, sondern der Herrscher muſs der Diener des Gesetzes seyn. Den ungerechten Herrscher erreicht zuletzt die Strafe, und macht ihn mit seiner Familie und dem ganzen Staate unglücklich. Nur der ist glücklich, der die Tugend übt und den Göttern ähnlich zu werden strebt; denn diese müssen vor allen geehrt werden. Diese Ueberzeugung muſs der Gesetzgeber durch die ermahnenden Vorerinnerungen und Einleitungen zu seinen Gesetzen in den Gemüthern zu erwecken suchen. Es giebt nehmlich eine doppelte Art der Gesetzgebung, eine mildere, welche ermahnt und überredet, und eine strengere, die gebietet, verbietet und Strafen bestimmt. Dieses wird durch das Beispiel der Ehe erläutert, und ein doppeltes Gesetz darüber aufgestellt. — V. B. Die Vorerinnerungen werden fortgesetzt, und nach der den Göttern schuldigen Verehrung die Pflichten gegen die Eltern, die Kinder, Verwandten, die Bürger und die Fremden betrachtet; darauf wird von der Bildung des Geistes und des Körpers gehandelt. Die Eltern müssen ihren Kindern Schamgefühl einflöſsen. Auch die Blutsverwandtschaft muſs man ehren. Dann wird gezeigt, wie jeder für sich selbst leben müsse, und was er vor allem zu beobachten habe. Nach Beendigung der Vorerinnerungen wird von der Anzahl der Bürger

und Wohnungen (5040), ihrer Eintheilung in Classen und von der Länder- und Häuservertheilung gehandelt. Der jetzt zu gründende Staat gehört zur zweiten Gattung der Staatsverfassung, die der vollkommnen (idealischen) zunächst steht. Verloosung der Ländereien und Häuser; Verhütung der Gewinnsucht; Verbot des Goldes und Silbers, der Mitgift, des Wuchers u. s. w. Das ganze Land, in dessen Mitte die Stadt, wird in zwölf Theile getheilt, und die Männer in zwölf Tribus, deren jedem ein Gott vorgesetzt ist. — VI. B. Wahl der Obrigkeit: der Heerführer, der Senatoren (360, nach den zwölf Monaten in zwölf Theile getheilt), der Priester, Küster, Aedilen, Agoranomen, der Aufseher über die Gymnasien und die Musik, u. s. w. Schiedsrichter und Richter. Ehestand; Mischung der Temperamente durch die Verehlichung; Verlobuug, Hochzeit. Behandlung der Sklaven. Lebensweise der Verheiratheten. Festsetzung der Zeit des Ehestandes, der Amtsführung und des Kriegsdienstes. — VII. B. Erziehung und Unterricht der Kinder, der männlichen wie der weiblichen. Gymnastik und Musik, mit Poesie und Tanz verbunden; Rechenkunst, Meſskunst, Astronomie, Jagd. — VIII. B. Opfer und Feste. Gymnastische Spiele. Verhütung unnatürlicher Begierden. Dreifache Freundschaft: 1) unter Menschen von gleichem moralischem Charakter; 2) Freundschaft des sich Entgegengesetzten (so wenn der Arme nach Reichthum strebt); 3) aus beiden gemischte, leidenschaftliche Freundschaft: Liebe (sinnliche und geistige). Beschränkung der sinnlichen und der gesetzlosen Liebe. Verhältniſs der Bürger zu sich und ihren Nachbarn. Obstlese. Vertheilung des Getreides. Handel. — IX. B. Vorerinnerung über die Verbrechen. Verbrechen gegen die Götter und den Staat. Diebstahl. Unterscheidung der Verbrechen und Ursachen derselben: Zorn, Wollust und Unwissenheit (einfache oder mit

Eigendünkel verbundene). Mit offner Gewalt oder mit heimlichem Betrug verübte Verbrechen. Gesetze über den Mord, den unfreiwilligen und den vorsätzlichen, und Bestrafung desselben. Verwundung. Mishandlung. — X. B. Verletzung des Heiligen und Mishandlung der Eltern, der Obrigkeit und der Bürger. Gotteslästerung und Unglaube, aus falschen Grundsätzen und Philosophemen entsprungen. Die Seele ist der Urgrund des Lebens und der Tugend. Sie ist gedoppelt, gut und böse; jene ist die selbstständige und gleichmäfsig sich bewegende (die vernünftige), diese die schweifende und thörichte. Gott ist und trägt für alles Sorge. Jedes einzelne dient zum Wohle des Ganzen, und jeder Seele wird der ihr zukommende Ort im Weltall angewiesen. Dieses ist die ewige Gerechtigkeit, die sich durch keine Gaben und Bitten bestechen läfst. — XI. B. Contracte, Depositen, Kauf und Verkauf u. s. w. Testamente und Vormundschaft. Streit zwischen Vater und Sohn, Mann und Weib. Verletzung durch Gift, Beschwörung, magische Künste, und Beschädigung durch Entwendung oder Gewalt. Beschimpfung und Verspottung durch Lieder. Bestrafung der Bettler, Beschädiger, der falschen Zeugen und der Streitsüchtigen. — XII. B. Bestrafung des Diebstahls. Kriegszucht. Eidschwur. Handelsverkehr mit anderen Staaten. Behandlung der Fremden und Gastfreunde. Bürgschaft; Eigenthumsrecht; Verjährung u. s. w. Abgaben. Aufwand bei gottesdienstlichen Handlungen, bei Begräbnissen, u. s. w. — Nur Weisheit kann den Staat erhalten; die Vorgesetzten müssen daher wahre Erkenntnifs von der Tugend und ihren verschiedenen Arten, so wie vom Schönen und Guten, besitzen, und alles dieses gründlich erforscht haben; denn sie sind das Haupt, dem der übrige Staatskörper Folge leisten mufs. Auch vom Göttlichen müssen sie genaue Kenntnifs besitzen, und sowohl das

Wesen der Seele, als den Lauf der Himmelskörper ergründet haben. Diese weisen Führer des Staats werden einen nächtlichen Rath bilden, um für die Wohlfahrt des Staats zu wachen und sie unverletzt zu erhalten. —

Die Gesetze sind ein ganz eigenthümliches Werk, das sich von den bisher betrachteten Schriften des Platon, ins Besondre von der Politia, wesentlich unterscheidet. Erwägen wir den Inhalt, so sind sie der Politia so entgegengesetzt, wie das Faktische dem Idealischen; denn in der Politia wird die Idee des Staats aufgestellt, unbekümmert, ob sie in der Wirklichkeit ausführbar ist oder nicht; und zwar werden die allgemeinen Umrisse des politischen Lebens gezeichnet; in den Gesetzen dagegen geht der Verfasser in das Einzelnste ein, so als habe er die Absicht gehabt, die Politia zu ergänzen, und das ihr Fehlende, die Gesetzgebung nehmlich *), hinzuzufügen. Von dieser Seite betrachtet könnte es scheinen, als stünden die Gesetze in so enger Verbindung mit der Politia, dafs sie beide zusammen Ein Ganzes ausmachten. Dieser Schein löfst sich aber in Nichts auf, wenn wir die Stellen in der Politia, wo Platon von der Gesetzgebung redet, in Erwägung ziehen, IV. 425. E. und 427. A: den Staat, sagt Platon, mufs man von Grund aus heilen und die Erziehung und Sitten der Bürger verbessern; geschieht dieses nicht, so sind die Gesetze Heilmittel, die, weil sie nicht von Grund aus heilen, das Uebel nur vergröfsern und vervielfältigen. Gesetze zu geben über Verträge, den Handel u. dgl. ist überflüssig; denn in einem schlechten Staate nützen sie nichts, und in einem guten wird jeder, der ihm zu Theil gewordenen Erziehung und Bildung zu Folge, selbst wissen, was

*) S. *Aristotel.* Polit. II, 4. *Apulei.* de habit. doctr. Platon. II. S. 27. Elmenh.

er zu thun hat; und lächerlich ist es doch, immer neue Gesetze zu geben und Versuche zu machen, bis man das Wahre trifft. Bedauern also mufs man die Politiker, die immer neue Gesetze geben, in der Meinung, endlich doch das Rechte zu treffen. Dieses ist das Urtheil des Platon über die positive Gesetzgebung, d. h., über die äufsere, die nicht aus dem ethischen Wesen des Menschen unmittelbar abgeleitet ist, sondern nach der subjektiven Ansicht des Gesetzgebers die äufseren Verhältnisse des Lebens bestimmt: ein strenges, aber, vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, gerechtes Urtheil; denn wenn der philosophischen Idee vom Staate zu Folge alles nur Ausdruck des inneren, ethischen Wesens des Menschen seyn mufs, so dafs sich der sittliche und religiöse Geist des Volks in allen äufsern Verhältnissen des Lebens abspiegelt, ist es dann nicht ungereimt, wenn der Gesetzgeber als einzelnes, vielleicht auch ursprünglich fremdartiges, Glied der Nation die Gesammtheit des Nationallebens in diesen äufseren Verhältnissen nach seinen besonderen Ansichten regeln und bestimmen will? Der wahre Gesetzgeber (wie es ein Lykurgos und Solon gewesen sind) wird sein Volk von innen heraus, also durch Erziehung, Erweckung und Veredlung des Nationalgeistes, zu bilden suchen, der falsche dagegen von aufsen es regeln und modeln, d. h., ihm Gesetze über die äufseren Lebensverhältnisse geben, die, weil sie nicht im Nationalgeiste ihren Ursprung haben, eben defshalb keinen Bestand und für das Volk selbst keinen Gehalt haben können; denn nur das kann für das Volk wirklich und gehaltvoll seyn, was mit seinem eigenthümlichen Geiste verschwistert ist und in ihm seine Begründung hat. Also ist schon der Gedanke, für alle äufseren Verhältnisse des Lebens bestimmte Gesetze zu geben, und zwar mit einer so sorgfältigen, bis in das Einzelnste gehenden

Genauigkeit, wie wir sie in den *Νόμοις* finden, unphilosophisch, und, der Vertraute des platonischen Genius wird sich nicht scheuen es zu sagen, schlechthin unplatonisch. Zwar ist auch in den Gesetzen die Rede von Erziehung und Bildung, die als die Grundlage des politischen Lebens betrachtet werden; die Gesetze selbst aber verlieren sich so in das Einzelne des äufseren Lebens, dafs ihre Beziehung auf jene Grundlage ganz verschwindet, das Positive der Gesetzgebung also nicht selten als Willkühr erscheint. Dazu kommen noch bedeutende Abweichungen von der Politia, von denen man, da der Verfasser keinen wirklichen Staat vor Augen hatte, sondern nur in freier Mufse von der Gesetzgebung redete (s. IX. 858. B. C.), keinen Grund anzugeben weis. Die Zeit des Ehestandes für die beiden Geschlechter wird z. B. in den Gesetzen (IV. 721. B. VI. 785. B.: für den Mann vom 30ten b. z. 35ten J., für das Weib vom 16ten b. z. 20ten) ganz anders bestimmt, als in der Politia (V. 460. E.: für den Mann vom 30ten b. z. 55ten, für das Weib vom 20ten b. z. 40ten J.). In den Gesetzen ist ferner von keinem eigenen Stande, den die Krieger bilden, die Rede, und von diesem handelt doch Platon in der Politia so ausführlich, und scheint ihn als die eigentliche Seele und Energie des Staats betrachtet zu haben (nach dem Vorbilde der Athene φιλοπόλεμος und φιλόσοφος); keine Rede von der Gemeinschaft der Güter, der Weiber u. s. f. (s. *Aristot.* am a. O.); eben so sind die Ansichten von der Tyrannei in der Politia und in den Gesetzen (IV. 710. C. D. ff.) ganz verschieden, u. s. w. Dafs dagegen die Gesetze in mehreren Punkten mit der Politia auch übereinstimmen, (z. B. darin, dafs die Weiber auch an den kriegerischen Uebungen Antheil nehmen sollen, VII. 805. C., und in mehreren anderen politischen und ethischen Grundsätzen,) ist kein Beweis dafür, dafs Platon der Verfasser der Gesetze

sey; denn der Verfasser der Gesetze konnte hier den Platon vor Augen haben, oder auch jene Ansichten als allgemein bekannte der sokratischen Schule befolgen. Ersteres ist wahrscheinlicher; denn sichtbar hatte der Verfasser die Politia vor Augen, die er durch seine Gesetze verständlicher und für das praktische Leben anwendbarer zu machen suchte (s. *Aristot.* am a. O.). So sind z. B. seine Darstellungen in Betreff der gymnastischen und musikalischen Erziehung nur weitere und mehr in das Einzelne gehende Ausführungen der platonischen Politia. Auch andere Werke des Platon hat er benutzt; so ist die Vergleichung der selbstständigen (vernünftigen) Bewegung der Seele mit der Umdrehung der Himmelskörper offenbar aus dem Timaeos entlehnt *). Die ächt platonischen Gesetze enthält schon die Politia **); die in den *Νόμοις* aufgestellten sind gleichsam nur Anwendungen und weitere Ausführungen jener Grundlinien der philosophischen Gesetzgebung zum Behufe des praktisch-politischen Lebens.

Ist der Inhalt der Gesetze unplatonisch, so ist es noch weit mehr der Geist und Ton des Werkes und die Sprache. Wir finden in ihnen weder jene schöne

*) Entschieden unplatonisch ist dagegen die Annahme einer bösen Seele Legg. X. 896. D. E., welche sich auf den zoroastrischen Dualismus gründet, *Plutarch.* Is. u. Osir. 369. D. Vergl. *Plessing*'s Versuche zur Aufklärung der Philos. d. ält. Alterthums, B. I. S. 388. ff. Mit Recht bestritten schon *Cudworth* Syst. intellect. S. 241. ff. und *Brucker* Hist. philos. T. II. S. 179. die Annahme einer bösen Weltseele, welche *Plessing* in Memnonium B. II. S. 306. ff. zu widerlegen suchte.

**) So scheinen auch die Alten geurtheilt zu haben; denn bei *Stobaeos* Serm. XIII. S. 147. Z. 14. fragt Diogenes den Platon: *Τί οὖν; ἡ πολιτεία νόμους οὐκ εἶχεν; Εἶχεν. Τί οὖν ἔδει σε πάλιν νόμους γράφειν;*

Fülle, jene Klarheit und Lebendigkeit des Vortrags, noch auch jene dialektische Gewandtheit und Scharfsinnigkeit, die wir in den ächten Werken des Platon, und ins Besondre in der Politia, bewundern; vielmehr nehmen wir einen schwerfälligen und gleichsam stumpfen Geist wahr, der, nicht vermögend, seinen Gegenstand frei zu beherrschen und künstlerisch zu bilden, der Vielartigkeit desselben fast unterliegt, und nur mit sichtbarer Mühe und Anstrengung sich hindurch arbeitet. Dazu kömmt jene Ernsthaftigkeit und steife Feierlichkeit, die mit dem heitern und freien Geiste der platonischen Darstellung in geradem Widerspruche steht und von einer gewissen ethischen Beschränktheit zeugt; eben diese finden wir auch im zweiten Alkibiades, und sie liegt eher im Charakter eines Xenokrates, als eines Platon. Dieser ethisch düstre und schwerfällige Geist drückt sich auch in der Sprache aus; denn nothwendig ist der Vortrag desjenigen, der in sich selbst noch nicht zu heiterer Klarheit und poetischer Freiheit gekommen ist, dunkel, verworren und schwerfällig. So urtheilten schon mehrere über dieses Werk, z. B. *Heindorf* in: Specim. coniectur. in Plat. S. 28. und *Herbart* in der Schrift: de Platonici systematis fundamento commentatio. (Gotting. 1805.) S. 22: „Nec non in opere maiori maiora tractanda Platoni visum suspicari possemus, nisi extarent libri de legibus: amplissimum opus, sed prorsus accommodatum senibus illis Cretensi et Lacedaemonio, quibuscum Atheniensis non ut inter Athenienses, sed uti inter viros bonos et suae quemque ciuitatis egregios viros, eosque literarum rudes ingenioque paullo hebetiores, verba facit omni senili prolixitate.“ Dazu gesellt sich endlich noch das Unplatonische der äußeren Form. Die Personen des Gesprächs sind ohne Zweifel erdichtete Namen, nehmlich der Lakedämonier Megillos, der Kreter Kleinias und der athenäische

Fremdling *); dagegen Platon in seinen Gesprächen immer, wenigstens seinen Zeitgenossen, bekannte Personen einführt. Auch das Dramatische und die Charakterschilderung sind ganz vernachlässigt (was auch *Basilios* Magn. Brief CLXVII. Th. III. S. 187. D. schon erinnert hat); nur Megillos wird als Spartaner charakterisirt, und zwar auch bloſs äuſserlich, nehmlich durch lakonische Ausdrücke und Redensarten, wie *ὦ θεῖε* und *Λακεδαιμονίων ὅςτιςοῦν*, I. 626. C.; *οὐ καλῶς ἢ καλῶς ἔῤῥεξεν*, 642. C. u. a.

Dieser aus der inneren Betrachtung des Werks hervorgehende Verdacht wird durch äuſsere Rücksichten fast zur Gewiſsheit erhoben. *Aristoteles* (Polit. II, 4.) berichtet, die Gesetze seyen nach der Politia geschrieben. Dieses setzte man damit in Verbindung, daſs die Gesetze das unverkennbare Gepräge des Alters an sich tragen, was Platon selbst an mehreren Stellen angedeutet habe, wie II. 657. D: *ἐπειδὴ τὸ παῤ ἡμῖν ἐλαφρὸν ἐκλείπει νῦν*; eben so wird der athenäische Fremdling immer als Greis aufgeführt (I. 625. B. 634. D. III. 685. A. IV. 715. D. VI. 769. A.). Ferner berief man sich auf das ausdrückliche Zeugniſs des *Plutarchos* (de Isid. et Osir. 370. E.): *ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἤδη πρεςβύτερος ὢν οὐ δι᾽ αἰνιγμῶν οὐδὲ συμβολικῶς, ἀλλὰ κυρίοις ὀνόμασιν οὐ μιᾷ ψυχῇ φησὶ κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως, δυοῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττοσιν* (Legg. X. 896. E.). Daher vermuthete *Böckh* (in Min. S. 73.), daſs Platon die Gesetze nach dem ersten Jahre der 106ten Olympiade, also in seinem 74ten Lebensjahre geschriebeu habe,

*) Unter diesem verstehen der Scholiast S. 212. Ruhnk. und *de Geer* (diatrib. in polit. Plat. princ. S. 123. Anm.) den Platon selbst; vergl. *Cicer.* de legib. I, 5. Wenn *Aristoteles* (Polit. II, 4. c. 3. §. 1. Schneid.) den Sokrates nennt, so ist dieses bloſs seine gewöhnliche Bezeichnungsweise eines (ächt oder angeblich) platonischen Werkes.

weil I. 638. A. des Sieges der Syrakusier (des jüngeren Dionysios) über die Lokrer gedacht werde (s. *Bentlei*. Opuscul. philolog. S. 343. Lips.). Allein die Annahme, daſs Platon die Gesetze nach der Politia geschrieben habe, steht, wenn sie auch das ausdrückliche Zeugniſs der Alten, wie des Aristoteles *), für sich hat, in offenbarem Widerspruche damit, daſs nach der Anzeige des Platon selbst die Politia, der Timaeos und der unvollendete Kritias seine letzten Werke waren, und daſs er nach der Politia den Timaeos und Kritias geschrieben hat. Wann also hätte Platon, da er die letzte Tetralogie nicht vollenden konnte, die weitläuftig und mühsam ausgearbeiteten Gesetze schreiben sollen? Und kann denn das stumpfe Alter dieses erklärlich machen, daſs die Gesetze einen so ganz unplatonischen Charakter verrathen? Ist es denkbar, daſs Platon, der heitere Greis, den der Tod im Schreiben überrascht ha-

*) Dem Aristoteles dürfen wir überhaupt nicht, was den Platon und seine Schriften betrifft, unbedingten Glauben beimessen. Denn einmal konnte er so gut, wie jeder andere seiner Zeitgenossen, durch die Schüler oder Freunde des Platon, die ihre Werke für platonische ausgaben, getäuscht werden, um so mehr, da ihm der eigenthümliche Genius der platonischen Denkweise und Schriftstellerei offenbar fremd geblieben ist, überdies auch der vielbeschäftigte Mann sich wohl schwerlich der Mühe unterzog, erst kritisch zu prüfen, ob ein Werk, das man für ein platonisches ausgab, vom Platon selbst oder von einem Platoniker verfaſst sey — und diese ἀκρισία herrschte fast durchgängig im Alterthume, s. *Wolf* Prolegom. z. Homer. S. XLVIII. ff. —; sodann besitzen wir die Schriften des Aristoteles in so verfälschter Gestalt, daſs wir fast nirgends sicher seyn können, ob ein Citat von ihm selbst ist, oder ob es ein späterer Peripatetiker eingeschaltet hat. Noch weniger können die späteren Schriftsteller, wie *Cicero*, *Plutarchos* u. a., als Zeugen der Aechtheit eines Werkes, das sie als platonisches anführen, gelten.

ben soll, etwas seinem Genius so fremdartiges habe hervorbringen können? Der Kenner des ächten Platon braucht nur Eine Seite in den Gesetzen zu lesen, um sich zu überzeugen, daſs er einen maskirten Platon vor sich hat. Man vergleiche z.B. die so süſse Redseligkeit des Alters im Eingange der Politia, diese heitere und durch die frohe Aussicht in die zukünftige Glückseligkeit verklärte Ruhe, und betrachte dagegen die trübe Stimmung, den fast pedantischen Geist, der in den Gesetzen herrscht, welcher, weit entfernt, über das Zeitliche hinweg zur verklärten Region des Ueberirdischen aufzustreben, freudig die Schwingen entfaltend, um, wenn der holde Genius des Todes ruft, aufzufliegen zur lang' ersehnten Heimath, mit fast ägyptischer Beschränktheit an dem Irdischen haftet, und das, was er im zeitlichen Leben für recht, wahr und gut erkannt hat, festzuhalten und gleichsam noch im Tode zu bewahren sucht.

Eine andere Angabe finden wir bei den Alten (*Diog. Laert.* III, 37. *Suid.* unt. **Φιλόσοφος** und *Eudoc.* S. 425.), daſs die Gesetze erst nach Platon's Tode von seinem Schüler *Philippos* aus Opus (s. *Diogen. Laert.* III, 47.) abgeschrieben und bekannt gemacht worden seyen; von eben diesem Philippos wird berichtet (s. *Suid.*), daſs er die Gesetze zuerst in zwei Bücher abgetheilt und die Epinomis oder den Philosophos (s. *Nikomach.* Arithmet. I. S. 6.) hinzugefügt habe, s. *Diogen. Laert.* III, 37. Vergl. *Fabric.* Biblioth. graec. Th. III. S. 104. Diese Angabe führt uns, wenn uns die Betrachtung des Werkes selbst schon seine Aechtheit zweifelhaft gemacht hat, nothwendig zu der Folgerung, daſs ein Schüler des Platon, sey es Xenokrates, Philippos oder ein anderer gewesen, es unternommen habe, nach dem Tode des Platon die Gesetze, als Ergänzung der Politia, zu schreiben, und, da Platon in der Politia den idealischen Staat dargestellt hatte,

in den Gesetzen den der Idee zunächst liegenden zu entwerfen (s. Legg. V. 739. A. E. Vergl. *Aristotel.* Polit. IV, 1.). Dabei hatte er die Absicht, um die ganze Politik zu erschöpfen, auch den dritten Staat, den wirklichen oder gewöhnlichen, zu beschreiben, in welchem alles durch Gesetze genau bestimmt und geregelt ist (s. Legg. X. 876. A—E.); denn ausdrücklich heifst es Legg. V. 739. E.: *τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερανούμεθα.* Dieses Vorhaben hat aber der Verfasser nicht ausgeführt.

So gehaltvoll demnach die Gesetze in historischer und legislativer Hinsicht sind, so sehr wir auch den ernsten, praktischen und gediegenen Geist, der dieses Werk beseelt, schätzen müssen, so können wie sie doch nicht für ein ächtes Werk des Platon halten, ja nicht einmal annehmen, dafs ihr Verfasser hinterlassene Schriften seines Lehrers benutzt und das Vorgefundene ergänzt oder weiter ausgeführt habe; denn schon die Tendenz des Werks ist unplatonisch. Man könnte die Vermuthung hegen, dafs Platon vielleicht für den wirklichen Gebrauch ein Gesetzbuch entworfen habe, da die Alten berichten, dafs er von den Arkadern, Kyrenäern und Thebäern ersucht worden sey, ihnen Gesetze zu geben *); diese Angabe ist aber so unzuverlässig und einer blofsen Sage gleichend, dafs es höchst unkritisch wäre, sie durch irgend eine weitere Folgerung oder Vermuthung noch fabelhafter zu machen.

*) S. *Plutarch.* ad princip. inerudit. 779. D. *Aelian.* V. H. II, 42. u. a.

2. *Epinomis.*

Die Epinomis ist eine Ergänzung der Gesetze; denn sie enthält die nähere Betrachtung der Weisheit, als des höchsten Zwecks des Menschen (Legg. XII.), zu welcher die Arithmetik und Astronomie (s. Legg. VII. 818. E.) hinführen. Eben diese ist auch das Ziel des nächtlichen Raths (Legg. XII.). Die Epinomis entfernt sich noch mehr, als die Gesetze, von der platonischen Philosophie und Darstellung; denn der Vortrag ist noch schwerfälliger und dunkler, so dafs der Verfasser diese Dunkelheit nur affectirt zu haben scheint, um seinem gehaltlosen Vortrage den Anstrich von philosophischer Tiefe zu geben. Dazu kömmt die unplatonische Vergötterung der Mathematik (welcher doch Platon in der Politia selbst den Namen der ächten Wissenschaft abspricht, s. VII. 533. B. C. vergl. VI. 510. D. E.); die Ansicht von den Elementen, 984. A. ff., die mit der im Timaeos (40. A. 81. E ff.) aufgestellten in Widerspruch steht; die Vergötterung der Sterne, und so vieles andere, was sich gleich auf den ersten Blick als unplatonisch ankündigt. Ueberflüssig wäre es, dieses noch weiter auszuführen, da die Unächtheit der Epinomis von mehreren schon anerkannt ist, s. *Franc. Patricius* in: Discuss. Peripat. T. I. Lib. III. S. 27. *Sallier* in: Hist. d. Acad. d. Inscript. Th. III. S. 143. *Taylor* in der Uebers. d. Plat. Th. II. S. 587. und *Ideler* in: Museum der Alterthumswiss. B. II. St. III. S. 447. Anm. — Ist Philippos der Verfasser der Epinomis, so hat die Gesetze ein anderer Platoniker geschrieben; und so wie der letztere die Politia durch die Gesetze zu ergänzen suchte, so hatte Philippos die Absicht, durch die Epinomis wieder die Gesetze zu ergänzen.

3. *Menon.*

Menon wirft dem Sokrates die Frage auf, ob die Tugend lehrbar sey, ob sie durch Uebung erworben werde, oder von Natur dem Menschen inwohne. Sokrates erklärt, dafs er, weit entfernt zu wissen, ob die Tugend lehrbar sey oder nicht, nicht einmal das wisse, was die Tugend sey; auch habe er noch keinen gefunden, der dieses wisse. *Men.* Hast du den Gorgias nicht gehört? *Sokr.* Ich kann mich dessen nicht mehr erinnern, was ich von ihm gehört habe, also auch nicht sagen, ob Gorgias es weis. Erinnere du mich daran oder sage es selbst. *Men.* Die Tugend ist verschieden nach dem Alter, dem Geschäfte und der Verrichtung eines jeden. *Sokr.* Ich frage, was die Tugend sey, also nach dem, worin die verschiedenartigen Tugenden sich gleichen; denn die Tugend an sich, sey sie Tugend des Mannes oder des Weibes, kann nicht verschieden seyn; alle Menschen sind ja auf dieselbe Art und durch dasselbe gut, also ist ihre Tugend eine und dieselbe. Wie bestimmt nun Gorgias diese eine Tugend? *Men.* Als die Fähigkeit, die Menschen zu beherrschen. *Sokr.* Sollen wir nicht zum Beherrschen noch das gerecht hinzusetzen? *Men.* Allerdings; denn die Gerechtigkeit ist Tugend. *Sokr.* Ist sie die Tugend oder eine Tugend? *Men.* Aufser ihr giebt es noch viele andere Tugenden. *Sokr.* So haben wir wieder statt Einer Tugend eine Menge von Tugenden. *Men.* Im Allgemeinen kann ich die Tugend nicht bestimmen. *Sokr.* Ein Beispiel wird es erläutern. Das Runde ist eine Gestalt, nicht die Gestalt, weil es aufser ihm noch mehrere Arten von Gestalten giebt. Das Runde und Gerade sind verschieden, die Gestalt aber ist sowohl rund als gerade. — Menon fordert den Sokrates auf, die Gestalt selbst zu bestimmen. *Sokr.* Die Gestalt ist das, was allein un-

ter allen Dingen die Farbe begleitet. *Men.* Wenn nun jemand wieder fragte, was die Farbe sey? *Sokr.* Wir wollen dieses ohne Streitsucht mit einander bereden. Die Gestalt ist die Gränze des Körpers und die Farbe der dem Gesicht entsprechende und wahrnehmbare Ausfluſs der Gestalt. — Sokrates fordert nun den Menon auf, ihm auf eben die Weise, wie er die Gestalt und Farbe erklärt habe, das Wesen der Tugend zu bestimmen. *Men.* Die Tugend ist das Streben nach dem Schönen und das Vermögen, es sich zu verschaffen. *Sokr.* Niemand strebt wissentlich nach dem Bösen; also kann die Tugend, da alle nur nach dem Guten streben, folglich darin sich gleich sind, nicht in diesem Streben gegründet seyn. Soll die Tugend das Vermögen seyn, das Gute sich zu verschaffen, so muſs wohl noch ein Beisatz hinzukommen; denn der ungerechte Erwerb kann doch nicht Tugend genannt werden. Aber auch der Nichterwerb wird Tugend seyn, wenn es nehmlich ungerecht ist, sich oder einem andern Gold und Silber zu verschaffen; denn tugendhaft kann bloſs das seyn, was gerecht ist. — Menon beschuldigt den Sokrates, daſs er nur darauf ausgehe, andere zu verwirren und in Verlegenheit zu bringen, und vergleicht ihn dem Krampffische. Dagegen erklärt Sokrates, er befinde sich selbst in Verwirrung und Unwissenheit, und reiſse daher auch die anderen hinein; doch wolle er mit ihm die Frage: was die Tugend sey, zu beantworten suchen. *Men.* Wie kannst du das erforschen, was du nicht kennst, oder, wenn du auch das Wahre finden solltest, dich überzeugen, daſs es das ist, was du nicht kennst? *Sokr.* Der Mensch kann, da seine unsterbliche Seele alles vorher geschaut und erkannt hat, alle spätere Erkenntniſs folglich nur Wiedererinnerung ist, durch unablässiges Forschen leicht etwas auffinden, auch wenn er sich nur an ein einziges erinnert. *Men.* Kannst du

mir beweisen, dafs das Lernen ein Erinnern ist? — Sokrates zeigt es ihm dadurch, dafs er einen der Diener des Menon über das Viereck fragt (82. B. — 85. C.). Der Befragte antwortet nach seiner Vorstellung, nicht nach mitgetheilter Erkenntnifs, schöpft also die Erkenntnifs aus sich selbst, welche, gleichsam in ihm schlummernd, durch die Frage geweckt wird. Dieses Auffassen der Erkenntnifs in sich selbst ist die Wiedererinnerung. Die Erkenntnifs, die in uns selbst liegt, haben wir entweder immer gehabt, oder im früheren Leben empfangen; wir sind also immer wissend gewesen und sind es auch fernerhin, d. h., wir haben richtige Vorstellungen, die durch Fragen erweckt und aufgeregt Erkenntnisse werden. Demnach können wir es getrost unternehmen, auch das, was wir nicht wissen, aufzusuchen, d. h., uns in das Gedächtnifs zurückzurufen. — Was nun die Tugend betrifft, so wollen wir die Voraussetzung machen, dafs sie lehrbar sey, wenn sie Erkenntnifs ist, das Gegentheil aber, wenn sie sich von Erkenntnifs unterscheidet; denn Erkenntnifs ist das eigentlich Lehrbare. Wir müssen daher fragen, ob sie Erkenntnifs ist oder nicht. Ist die Tugend gut und giebt es nichts gutes, das die Erkenntnifs nicht unter sich begriffe, so ist die Tugend Erkenntnifs. Die Tugend ist das Gute und Nützliche; alles ist nur durch den rechten Gebrauch und durch die Leitung des Verstandes nützlich; die Tugend ist folglich im Allgemeinen Vernünftigkeit oder diese doch ein wesentlicher Theil der Tugend. Dann sind aber die Guten nicht von Natur, sondern durch Belehrung gut. Auch müfste es, wenn die Tugend Erkenntnifs, folglich lehrbar wäre, Lehrer und Schüler darin geben. — Sokrates fordert darauf den *Anytos* auf, mit ihm die Sache zu untersuchen, und fragt ihn, ob nicht Menon zu den Sophisten, die sich für Lehrer der Tugend ausgeben, gehen

müsse, um sich in der Tugend und Weisheit unterrichten zu lassen. Anytos erklärt die Sophisten für das Verderben aller, die mit ihnen umgehen; jeder treffliche Athenäer werde ihn besser bilden, als ein Sophist. *Sokr.* Haben sich die ausgezeichneten Athenäer nicht von anderen unterrichten lassen, sondern sind sie von selbst so trefflich geworden? *Anyt.* Sie haben von den Früheren gelernt, die auch trefflich waren. *Sokr.* Die ausgezeichnetsten Staatsmänner konnten aber ihren Söhnen ihre Trefflichkeit nicht mittheilen und ihre Tugend sie nicht lehren; und die einzige Ursache kann doch nur die seyn, daſs sich die Tugend nicht lehren läſst. — Anytos warnt den Sokrates, von den angesehensten Athenäern nicht so zu reden. Darauf wendet sich Sokrates an den Menon und erklärt, Anytos wisse nicht, was lästern heiſse; dann fragt er ihn, ob es auch in Thessalien Männer gebe, die sich Lehrer der Tugend nennen. *Men.* Bald halten sie die Tugend für lehrbar, bald wieder nicht. *Sokr.* Darin sind überhaupt alle verschiedener Meinung, und sonst nirgends wohl findet sich dieses, daſs die, welche sich für Lehrer ausgeben, für unkundig dessen gehalten werden, dessen Lehrer zu seyn sie vorgeben, und daſs diejenigen, welche für einsichtig gehalten werden, das, dessen Kenntniſs man ihnen zuschreibt, bald für lehrbar erklären, bald für nicht lehrbar. Kann man wohl die, welche selbst in solcher Verwirrung sind, für Lehrer halten? Wenn nun weder die Sophisten, die sich für Lehrer ausgeben, noch auch die trefflichen Männer, die für ausgezeichnet und einsichtig gehalten werden, Lehrer der Tugend sind, so dürfte es wohl überhaupt keine geben und die Tugend selbst nicht lehrbar seyn. — Unsere vorige Behauptung, daſs uns die Erkenntniſs leiten müsse (dann müſste nehmlich die Tugend lehrbar seyn und die Menschen durch Unterricht tugendhaft werden), scheint

unrichtig zu seyn; denn auch die richtige Vorstellung kann uns leiten, welche durch die Einsicht des Grundes befestigt wird; diese ist uns aber eben so wenig, als die Erkenntnifs, von Natur ertheilt. Es bleibt also, da die Tugend nicht Erkenntnifs seyn kann, weil sie nicht lehrbar ist, die richtige Vorstellung als die einzige Führerin im politischen Handeln übrig, und die ausgezeichneten Staatsmänner sind ausgezeichnet nicht durch Weisheit oder Erkenntnifs (denn sonst müfsten sie auch andere in ihrer Trefflichkeit unterrichten können), sondern durch richtige Vorstellung; in Einsicht und Erkenntnifs sind sie nicht verschieden von den Wahrsagern und Orakelsprechern, die auch ohne Erkenntnifs und Wissenschaft viel wahres aussagen. Solche Männer, die ohne Erkenntnifs grofses verrichten und aussagen, nennen wir mit Recht göttliche; und dahin gehören auch die Dichter und die Politiker, die, von Gott begeistert, ohne Erkenntnifs dichten und reden. Der Mensch besitzt also die Tugend nicht von Natur, noch erlangt er sie durch Lehre, sondern sie wohnt ihm durch göttliche Schickung bei. Findet sich unter den Politikern ein Mann, der Erkenntnifs besitzt und andere zu Staatsmännern bilden kann, so macht er eine Ausnahme. — Das Zuverlässige können wir dann erst ergründen, wenn wir vor Beantwortung der Frage, wie und wodurch die Tugend entstehe, ihr Wesen an und für sich selbst erforschen; doch die Zeit nöthigt uns, das Gespräch abzubrechen. —

Dieses Gespräch ist eine Erörterung mehrerer im Protagoras, Phaedros, Gorgias und Phaedon berührter Fragen, die sich alle auf die Hauptfrage, ob die Tugend lehrbar sey, gründen. Das Thema ist zunächst aus dem Protagoras (319. A. B. 320. B.) entlehnt. Schon im Protagoras ist angedeutet, dafs die Tugend nicht lehrbar sey, und aus den Darstellungen im Phae-

dros erhellt, dafs sie Platon für etwas dem Menschen ursprünglich angebornes und mit seiner geistigen Natur gesetztes hielt; im Menon aber, dem doch der Protagoras und Phaedros vorleuchteten, wird so wenig in die platonische Ansicht eingegangen und, was doch in ihm, als einem erläuternden Gespräche, hätte geschehen sollen, der Gegenstand überhaupt deutlicher entwickelt und gründlicher erforscht, dafs vielmehr die ganze Untersuchung auf ein ungereimtes Resultat hinausläuft, welches aller wissenschaftlichen Forschung und Ansicht mit Einem Mal ein Ende macht. Das Thema nehmlich wird so ausgesprochen, ob die Tugend lehrbar sey, oder durch Uebung zu erlangen, oder ob sie von Natur dem Menschen inwohne oder auf eine andere Weise ihm zu Theil werde. Statt dafs diese Fragen, jede für sich, gründlich erörtert würden, wird blofs gezeigt, dafs die Tugend nicht lehrbar seyn könne, weil es keine Lehrer der Tugend gebe, als nicht lehrbar könne sie auch nicht Wissenschaft und Erkenntnifs seyn; also beruhe sie nur auf der richtigen Vorstellung; diese aber werde uns weder von Natur noch durch Lehre ertheilt; folglich könne uns auch die Tugend nur durch göttliche Schickung verliehen werden; sie gleiche also den göttlichen Eingebungen der Wahrsager und Dichter, die ohne Vernunft und Erkenntnifs so grofses auszurichten vermögen. Die Tugend wäre demnach ein vernunftloses und blindes Handeln! Ist dieses wohl eine platonische Behauptung? Durchaus unplatonisch ist es, die Erkenntnifs und Vernünftigkeit der Tugend so entgegenzusetzen, als könnte die Tugend, von welcher doch die φρόνησις ein wesentliches Element ist, ihrer entbehren *); noch unplatonischer ist es, das

*) Selbst u n s o k r a t i s c h ist diese Ansicht, s. *Xenoph.* Memor. Socrat. III, 9. 5. *Aristot.* Ethic. ad Nicom. III, 11. IV,

φύσει, in welchem die eigentliche Auflösung des Problems enthalten war, so gelegentlich abzuthun, und zwar auf eine so ungereimte Weise, indem behauptet wird, dafs die Tugendhaften nicht von Natur tugendhaft seyen, weil weder die Erkenntnifs noch die richtige Vorstellung von Natur uns inwohnten. Der Verfasser des Menon kannte die platonische Ideenlehre und das Philosophem von der Wiedererinnerung, also von der Ursprünglichkeit der Erkenntnifs und der Tugend (denn dieses trägt er selbst vor), und doch verfehlte er den im Phaedros und Phaedon vorgezeichneten Weg. Nirgends auch wird der Unterschied des sophistischen Lehrens vom sokratischen angedeutet; denn nur im Gegensatze zum sophistischen, welches Platon (Protagor. 314. A.) dem Anfüllen eines Gefäfses mit etwas fremdartigem vergleicht, behauptet er, dafs die Tugend nicht lehrbar sey; in Beziehung auf den Sokrates aber, dem das Lehren das freithätige Erwecken und Entwickeln des im Gemüthe Schlummernden war, mufste er sie für lehrbar halten. Ganz gegen die platonische Betrachtungsweise, welche das sich Entgegengesetzte, das für sich einseitig erscheint, in der höheren, lebendigen Verknüpfung auffafst, ist ferner die Trennung des *φύσει παραγιγνόμενον*, des *διδακτόν* und des *ἀσκητόν*, welche doch bei jeder Bildung verbunden seyn müssen; denn das Ursprüngliche (*φύσις*) ist die Grundlage, die durch wissenschaftliche Bildung erweckt und entwickelt, und durch Uebung gestärkt und befestigt wird; daher im Phaedros 269. D. *φύσις, ἐπιστήμη* und *μελέτη* verbunden werden, so wie bei *Aristoteles* (Polit. VII, 13. c. 12. §. 6. S. 297. Schneid.) *φύσις, λόγος* und *ἔθος*, bei anderen *φύσις, μάθησις* und *ἄσκησις*, s. *Diogen. Laert.* V, 18. vergl. *Xenoph.* Mem.

13. VI, 13. Magn. Mor. I, 1. 21. 35. Mor. Eudem. I, 5. III, 1. Vergl. *Garve* zu Cicero's Pflicht. B. I. S. 61. kl. Ausg. (1787.).

Socr. II, 6. 39. III, 9. 1. 2. 3. IV, 1. 3. 4. IV, 2. 2. *Pseudo-Plutarch.* de educat. puer. c. 4. §. 2. und *Simyl.* in Stob. Serm. LVIII. S. 378. Z. 7.

Schon diese durchaus unplatonische Beantwortung der im Eingange aufgeworfenen Frage macht dieses Gespräch verdächtig; gehen wir aber in das Einzelne, so wird dieser Verdacht so bestärkt, daſs der Kenner der Platonischen Philosophie und Darstellungsweise es unbedingt verdammen muſs. Gleich der Eingang, der das Thema ohne alle dramatische Einkleidung und Vorbereitung ausspricht, ist unplatonisch, noch unplatonischer aber die Art, wie Menon und Sokrates geschildert sind. Anfangs erscheint Menon ganz ungeübt in philosophischen Untersuchungen und ohne alle dialektische Einsicht (73. A.), so daſs er auch nicht einmal das Leichteste versteht (72. D. 73. E.); daher die langweilige Auseinandersetzung der Verschiedenheit des Besondern und Allgemeinen, und die ausführliche Erörterung durch Beispiele (74. B. ff.), da doch dasselbe schon durch das Beispiel der Gesundheit, Gröſse und Stärke deutlich gemacht war (72. D. E.). Auf einmal aber wirft der anfangs so unwissende Menon dem Sokrates Einfältigkeit vor (75. C.), und macht ihm scharfsinnige Einwendungen (80. D.). Eben so unplatonisch ist die Rolle, die Sokrates spielt. Seine Erklärung von der Gestalt, daſs sie das die Farbe Begleitende sei, giebt er auf, da Menon erinnert, daſs man ihn wieder fragen würde, was die Farbe sei, und erklärt die Gestalt für die Gränze des Körpers (76. A.). Die Frage, was die Farbe sei, beantwortet er dann nach dem Gorgias (76. C.), er, der zuvor vom Gorgias nicht viel wissen zu wollen schien, wenigstens vorgab, daſs er sich seiner Definition von der Tugend nicht erinnern könne (71. C.); und dieses ist um so ungeschickter, da Menon ein Schüler des Gorgias war, Sokrates also hätte voraussetzen müssen, daſs ihm diese Definition be-

kannt sei; wenigstens hätte es ihm der Platonische Sokrates zu verstehen gegeben, dafs er als Schüler des Gorgias es besser wissen müsse. Die Definition von der Farbe (76. D.) ist ferner die im Timaeos (67. C.) vorgetragene; und doch spottet Sokrates über sie, als sei sie viel versprechend, hochtrabend und leer. — Gegen die sokratische Ironie *) ist es, wenn Sokrates so bestimmt die eine Erklärung für die bessere ausgiebt und dem Menon geradezu widerspricht (76. E.); wenn er ferner daraus, dafs Menon die Frage bejaht, ob er unter dem Guten Gesundheit und Reichthum verstehe, den Schlufs zieht, Menon halte die Tugend für blofsen Erwerb von Gold und Silber, und dabei auf seine Gastfreundschaft mit dem persischen Könige stichelt. — Hiezu kommen noch viele Einzelnheiten, die den maskirten Platon verrathen; nur das Bedeutendere wollen wir ausheben. Sokrates erscheint so unwissend, dafs er nicht einmal die Sophisten kennt (91. B ff.). Die Vergleichung des Sokrates mit dem Krampffische (80. A., scherzhaft wiederhohlt 84. B.) ist so weitläuftig ausgeführt, dafs nur ein späterer Schriftsteller die zu seiner Zeit vielleicht schon in Vergessenheit gekommene Anekdote so erzählen konnte. Die Hauptfrage, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, wird nur episodisch beantwortet, und in die, was die Tugend sei, verwandelt, die sokratische Erklärung aber vom Lehren und Lernen, dafs es nur ein Erinnern sei, durch den eristischen Satz herbeigeführt, dafs man nichts aufsuchen und finden könne. Dann folgt das sokrati-

*) *Morgenstern* will in dem Programme: Quid Plato spectaverit in dialogo, qui Meno inscribitur, componendo (Hal. Sax. 1794. 4.), dem Gespräche einen ironischen Zweck unterlegen; aber nirgends finden wir ächtplatonische Ironie, so wenig als wissenschaftlichen Geist und künstlerische Composition.

sche, wunderlich genug von den Alten und den Neueren so vielfältig gepriesene, Kunststück, Begriffe auch in der Seele des Unwissenden zu erwecken, die ihm nicht durch Lehre mitgetheilt werden, sondern an die er gleichsam nur wieder erinnert wird. Dieses Probestück der sokratischen Mäeutik ist sehr schlecht ausgefallen; denn die Mäeutik zeigt sich hier nur als Verdeutlichung der aufgeworfenen Frage oder des aufgestellten Satzes, wobei die Antwort immer schon in der bestimmt und ausführlich ausgesprochenen Frage enthalten ist; die ganze Kunst besteht also darin, so bestimmt und deutlich zu fragen, daſs der andere leicht zu antworten hat. Dennoch brüstet sich Sokrates damit, als wäre es wirklich ein Kunststück (82. E. 84. A.), und macht den Menon darauf aufmerksam (84. D.), gleich einem mit seiner Virtuosität prahlenden Künstler. S. 85. B. behauptet er von neuem, der Diener habe ihm das geantwortet, was schon in seiner Seele gelegen, die Erkenntniſs also aus sich selbst geschöpft; und doch lagen nur der Möglichkeit nach die Vorstellungen und Erkenntnisse in der Seele des Dieners, nicht aber der Wirklichkeit nach, d. h., es lag in ihm bloſs die mit der Vernunft gesetzte Fähigkeit, deutlich ausgesprochene Begriffe aufzufassen und zu verstehen, auf die Fragen also richtig zu antworten. Unstreitig ist das Ganze nichts anders, als ein mislungener Versuch, das im Phaedon Angedeutete auszuführen *); man

*) Umgekehrt meint *Schleiermacher* (Th. II. B. III. S. 14. ff.), daſs sich Platon im Phaedon auf den Menon berufe; er setzt hinzu: „wer diese Berufung leugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anders übrig, als zu behaupten, die Aussage des sokratischen Schülers hier gelte nur mündlich vorgetragenen Lehren, und eben hieraus habe ein anderer den Menon bearbeitet, was indeſs wohl keinem, der irgend gesunde Kritik übt, wird wahrscheinlich gemacht werden können.“ Dieses konnte Schleiermacher nur behaupten, in-

beachte vorzüglich die Worte im Phaedon 73. B: ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ, ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει. Darum ist auch vieles nur Wiederhohlung, und zwar weitläufige und erklärende, des im Phaedon Vorgetragenen, wie Phaed. 75. C: πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι, vergl. Men. 86. A.; Phaed. 79. D: ὡς ξυγγενὴς οὖσα αὐτοῦ, vergl. Men. 81. C. (wo, wie die Stelle im Phaedon zeigt, das Subject nicht τῆς φύσεως ist, sondern τῆς ψυχῆς; daher das Comma nach οὔσης getilgt werden mufs). — Die Idee von der Wiedererinnerung schöpfte der Verfasser des Menon aus dem Phaedros: die Seele schaut alles im früheren Leben, vergifst es aber hier wieder; daher ist die Erkenntnifs nur Wiedererinnerung (Phaedr. 248. A — 249. C. Vergl. Phaedon 72. E.). Wie ohne alle Einsicht und Verständigkeit hat der schülerhafte Verfasser des Menon dieses tiefsinnige Philosophem angewendet! Unsterblich und oft geboren, sagt er, hat die Seele das Irdische und Unterirdische (!) und alles geschaut; da-

sofern er den Menon für ein ächtes Werk des Platon hielt, und sogar in der Meinung stand, dafs im Menon gerade das ausgeführt werde, was im Theaetetos bei Seite gelegt worden sei, dafs nehmlich das Lernen und Vergessen zwischen dem Wissen und Nichtwissen in der Mitte liege. Davon nichts zu sagen, dafs Menon, auch wenn er ein ächtes Gespräch wäre, doch nicht in die zweite Reihe, die der dialektischen Gespräche, gehört, so ist die ganze Art, wie Schleiermacher Beziehungen auf andere Gespräche in ihm aufsucht, um seine Aechtheit nicht nur, sondern auch seinen inneren Zusammenhang mit den anderen darzuthun, durchaus verwerflich und in Wahrheit nichts als Klügelei, die mit dem einfachen und grofsartigen Geiste der Platonischen Werke in schneidendem Widerspruche steht. Uebrigens braucht man nicht zum Menon seine Zuflucht zu nehmen, um jener Stelle im Phaedon 72. E. ihre bestimmte Beziehung zu geben; denn sie deutet unstreitig auf den Phaedros 249. C. hin.

her giebt es nichts, das sie nicht erkannt hätte. Hier also wird aus ihrer Unsterblichkeit die Erkenntnifs, S. 86. B. aber aus der Erkenntnifs die Unsterblichkeit abgeleitet; denn es wird behauptet, die Seele sei unsterblich, weil ihr die Wahrheit stets inwohne. Und wie schlecht ist die Verbindung 86. A: die Seele ist unsterblich, daher kann man getrost das, was man nicht weis, zu erforschen suchen! Ferner ist nur vom Irdischen und Unterirdisehen die Rede, nicht vom Himmlischen; und doch müfste nach Platonischer Weise die Tugend und alles höhere aus dem früheren, himmlischen Leben abgeleitet werden. — Alles dieses wird in unsokratischem Lehrtone vorgetragen, ohne alle Ironie und Begeisterung. Dabei bringt der Verfasser 81. A. eine Nachahmung der Platonischen Stelle im Phaedros (235. B: dafs er es von weisen Männern und Frauen vernommen habe) sehr ungeschickt an, indem er es ohne Vorbereitung und Uebergang der eristischen Behauptung entgegensetzt. — Ueberhaupt ist der Menon voll Beziehungen auf andere Gespräche, die aber keine Berufungen, sondern blofse Nachahmungen und weitere Ausführungen sind. So wird das *ἀποϱεῖν ποιεῖν* (80. A.), das man dem Sokrates zum Vorwurfe machte, ausführlicher erörtert, als im Gorgias 522. B. und Theaetetos 149. A., und gezeigt, dafs es zum Forschen antreibe, also gut und nützlich sei (84. B. C.). Der Satz: jeder will nur das Gute, 77. B. ff. erinnert an Gorg. 468. A. ff. Das Dialektische wird im Gegensatze zum Eristischen bestimmt 75. D., wie im Philebos 17. A. Der Satz, es gebe keine Lehrer der Tugend (aus dem Protagoras 319. D. 325. E.) wird weiter ausgeführt 93. C. ff. Die Stelle von den Mysterien und der Einweihung 76. E. ist offenbar der im Symposion 209. E. nachgebildet; da sich dieses aber auf die Definition des Sokrates bezieht, dafs die Gestalt die Gränze des Körpers sei, und Sokrates selbst diese Definition für

besser erklärt, als jene von der Farbe, so wären die Mysterien die eigenen des Sokrates; sokratisch-ironisch wäre dieses nur, wenn es sich auf fremde Weisheit bezöge. Die Stelle von der δικαιοσύνη und σωφροσύνη 73. B. ist offenbare Nachbildung jener im Phaedon 82. A. B. und Symposion 209. E. Eben so ist der Gebrauch der Dichter (76. D. 81. B.) und die Berufung auf sie (81. B.) Nachahmung des misverstandenen Phaedros. Unplatonisch ist schon die Ausführlichkeit, mit der die Dichter angeführt werden, indem ganze Stellen im Zusammenhange vorkommen, wie 81. B. 95. D. E. u. a. Sokrates verreist nicht 80. B., s. Phaedr. 230. C. D. Der Ausdruck διϊσχυρίζεσθαι 86. B. erinnert an den Phaedon 100. D. 114. C. Die Stelle 87. B. ist nach dem Protagoras 361. A. ff. gebildet; 81. B. ganz nach dem Phaedon 70. C.; 88. B. vergl. mit Protagor. 349. E. ff. 360. D.; 88. A. s. Sympos. 183. D.; 85. E. 86. A. B. s. Phaedon 75. D. E.; S. 98. A. wird der λογισμός, ohne Zweifel nach dem Phaedros 249. B., ἀνάμνησις genannt, und der Gedanke, dafs die richtige Vorstellung durch den λογισμὸς gebunden und bleibend gemacht wird, ist wohl ebenfalls aus jenem Ausdrucke im Phaedros: εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον entstanden. Bei der Vergleichung der Wissenschaft mit der richtigen Vorstellung hatte der Verfasser ohne Zweifel das Symposion 202. A. vor Augen. S. 71. E. wird die Tugend als kluges Benehmen gegen Freund und Feind beschrieben, vergl. Gorg. 480. E. Uebrigens sieht diese Stelle, so wie mehrere andere, einer eigentlichen Citation, vielleicht aus den Schriften des Gorgias, sehr gleich. Wenn der Verfasser 76. D. die Worte des Pindaros anführt, deren sich auch Platon im Phaedros 236. D. bedient hat, den Namen des Dichters aber hinzusetzt, so verräth er sich als blofsen Nachahmer; denn der Nachahmer geht gewöhnlich über sein Vorbild hinaus, indem er es erweitert, Erklärungen und nähere Bestimmungen hinzufügt, u.

dgl. Diese erklärende Ausführlichkeit finden wir auch überall; so in dem Probestücke der sokratischen Mäeutik 87. A., in den historischen Angaben vom Protagoras 91. E. (wo übrigens der Verfasser jener Stelle im Protagoras 317. C. nicht eingedenk war; denn seine Angabe widerspricht der Platonischen); eben dahin gehört auch die ausführliche Erklärung (eine ganz unplatonische Exposition) des eristischen Satzes, dafs man nichts erforschen könne, weder was man wisse, noch was man nicht wisse, 80. B. Ganz gegen Platon's Manier ist ferner die ausführliche Charakteristik des Anytos 90. A.; und die Einführung desselben ist ungeschickt herbeigezogen, um den Grund anzuzeigen, warum Sokrates den Athenäern verhafst war, weil er nehmlich die angesehensten Staatsmänner beleidigte; daher die Warnung des Anytos 94. E. und die Anspielung auf die Anklage 95. A. Das ganze Gespräch des Sokrates mit dem Anytos ist höchst weitschweifig und ermangelt aller Haltung. Unplatonisch ist auch das Aeufsere des Dialogs. Seine faktische Grundlage ist der Reichthum des Menon, auf welchen Sokrates mit gesuchter und schaler Witzelei anspielt, 78. C. 82. A. 91. A.

Nicht nur das Thema und die Gedanken sind aus den platonischen Schriften entlehnt, sondern auch die Redensarten und Wendungen, wie das platonische *οὐδὲν ποικίλον* (Kratyl. 393. D. Gorg. 491. D. Phileb. 53. E u. a.), das aber der Verfasser verkehrt angewendet hat, indem er die Rede damit schliefst, 75. E.; ferner das *ὑβριστής εἰ* (oder, wie gewöhnlich geschrieben wird, *ὑβριστὴς εἶ*) 76. A., vergl. Sympos. 175. E. 215. B. Alkib. I. 114. D.; *πανοῦργός εἰ* 80. B. 81. E. u. a. Ganz eigenthümlich dagegen ist der Ausdruck *πόρος* (78. D.), der Erwerb (gleichsam *πορισμός*, von *πορίζεσθαι*), und zugleich das Einkommen oder die Einkünfte, womit auf die einträgliche Gastfreundschaft des Menon mit dem persischen Könige angespielt wird; dann *εὐδοξία*, richtige

Vorstellung, 99. C.; ferner die bei den Prosaikern ungewöhnliche Form des Imperativs εἰπόν *) 71. D. — Chronologische Schwierigkeiten hat die Anführung des Lysimachos, des Sohnes des Aristides, mit welchem Anytos umgegangen seyn soll, 94. A.; diese scheint in Beziehung zu stehen auf den Laches 179. D. Uebrigens erhellt aus der Anführung des erst vor kurzem reich gewordenen Ismenias 90. A., daſs dieses Gespräch vor Olymp. 96, 3. geschrieben ist **), oder vielmehr, daſs es der Verfasser in diese Zeit gesetzt hat.

4. *Euthydemos.*

Sokrates erzählt dem Kriton die Unterredung, die er mit dem Euthydemos und Dionysodoros aus Chios gehabt hat. Beide stellte er dem jungen Kleinias als Meister in der Kriegs- und Redekunst vor; Euthydemos erklärte aber höhnisch, daſs sie sich nur nebenher mit diesen Künsten beschäftigten; ihre Sache sei es jetzt, jedem auf das Beste und Schnellste die Tugend mitzutheilen. *Sokr.* Könnt ihr auch den, der die Tugend nicht für lehrbar oder euch nicht für Tugendlehrer hält, vom Gegentheile überzeugen? — Darauf fordert er sie auf, eine Probe von ihrer Kunst abzulegen, und den jungen Kleinias zu überreden, daſs er sich der Philosophie und der Tugend befleiſsige. *Euthyd.* Lernen die Weisen oder die Unwissenden? *Kl.* Die Weisen. *Euth.* Der Lernende lernt erst vom Lehrer das, was er lernen will, ist also unwissend; folglich lernt nicht der Wissende, sondern der Unwissende. — *Dionys.* Wenn der Lehrer etwas vorsagte, wel-

*) s. Etymol. Magn. S. 302. *Sturz.* de dialect. Macedon. S. 63. und *Matthiä's* griech. Grammat. S. 319.

**) s. *Boeckh* in Plat. Min. S. 46. und de simult. S. 24. 26.

che von euch fafsten es auf, die Wissenden oder die Unwissenden? *Kl.* Die Wissenden. *Dion.* Also lernen die Wissenden, und nicht die Unwissenden. *Euth.* Was lernen die Lernenden? was sie wissen, oder was sie nicht wissen? *Kl.* Was sie nicht wissen. *Euth.* Wenn dir aber der Lehrer etwas vorsagte, waren es nicht Buchstaben, die du schon kanntest? *Kl.* Allerdings. *Euth.* Also lerntest du, was du wufstest. — Das Gegentheil zeigt gleich darauf Dionysodoros. Das Lernen, sagt er, ist ein Empfangen der Wissenschaft, also lernen die Unwissenden, und zwar das, was sie noch nicht wissen. — Sokrates ermahnt die Sophisten, diese Wortspielereien aufzugeben und ernsthaft den Jüngling darüber zu belehren, wie man nach Tugend und Weisheit streben müsse; er selbst erbietet sich ihnen zu zeigen, wie er wünsche, dafs sie ihm diese Belehrung ertheilen möchten. Jeder strebt nach Glück und Gut; das eigentliche Gut ist Tugend und Weisheit; denn nur mit ihrer Hülfe kann jeder seinen Zweck glücklich erreichen. Das Gute macht uns aber nur glücklich, insofern wir es recht gebrauchen, und der rechte Gebrauch setzt eben Weisheit und Einsicht voraus. Die sogenannten Güter des Lebens, als Reichthum, Gesundheit, Schönheit u. s. f., sind folglich nur Güter, insofern wir sie als Weise recht gebrauchen. Darum sind die Güter des Lebens an sich weder gut noch böse; nur die Weisheit ist gut, die Unwissenheit und Thorheit aber böse. Jeder mufs also nach Weisheit streben, um glückselig zu werden, und um diese zu erlangen, alles thun und jedem dienstbar seyn, der sie ihm mittheilen kann, vorausgesetzt, dafs sie lehrbar ist. Kleinias erklärt sie für lehrbar. Darum fordert Sokrates die Sophisten auf, so, wie er begonnen, das Gespräch fortzusetzen und zu zeigen, ob der Jüngling zum Behufe der Weisheit alle Wissenschaften erlernen müsse, oder ob es eine besondere gebe, die da-

hin führe, und welche es sei. *Dion.* Ihr wünscht, dafs Kleinias weise werde, also das werde, was er noch nicht ist, und das nicht mehr sei, was er gegenwärtig ist; folglich wünscht ihr, dafs er untergehe. Ktesippos straft sie Lügen darüber, Euthydemos aber beweist, dafs Dionysodoros nicht gelogen habe; denn lügen sei unmöglich, weil der Redende immer etwas wirkliches sage. Ein Wortwechsel entspinnt sich, wobei der Sophist die lächerlichsten Sophismen vorbringt. Dann erklärt Ktesippos, dafs er dem Dionysodoros nur widersprochen habe. Dieses fängt Dionysodoros auf und behauptet, dafs es auch unmöglich sei zu widersprechen. Sokrates fragt ihn, wie es sich mit der falschen Vorstellung verhalte, wenn man nicht falsch reden könne. Dionysodoros leugnet, dafs es falsche Vorstellungen gebe. *Sokr.* Dann giebt es auch keine Unwissenheit und keine unwissende, des Unterrichts bedürftige Menschen; wie könnt ihr euch also für Lehrer ausgeben? Dionysodoros wirft ihm vor, dafs er ihm dieses nur entgegensetze, weil er mit der letzten Behauptung nichts anzufangen wisse. *Sokr.* Soll das „nichts anzufangen wissen" so viel heifsen, als nicht widerlegen können? *Dion.* Das Heifsen (*νοεῖν*) kömmt nur dem Beseelten zu, nicht einem Ausdrucke. *Sokr.* Sagst du, dafs ich hier gefehlt, so widersprichst du dir selbst, da du vorhin behauptetest, das Fehlen in der Rede sei unmöglich; sagst du aber, dafs ich nicht gefehlt habe, so widersprichst du dir ebenfalls, da du mich eben darüber zur Rede setztest. — Ktesippos wirft den Sophisten ihr unsinniges Geschwätz vor, Sokrates aber versucht es von neuem, sie zum ernsthaften Gespräche zu bringen, indem er die zuvor abgebrochene Unterredung mit dem Kleinias fortsetzt. Die Weisheit führt uns zur Glückseligkeit; um aber jene zu erlangen, müssen wir nach der Wissenschaft streben, die uns nützt, d. h., den rechten Gebrauch der

Dinge lehrt.. Die ächte Wissenschaft, die wir suchen, mufs daher eine solche seyn, die uns zugleich das Thun und den rechten Gebrauch desjenigen, was wir thun, lehrt. Beide, das Thun oder Machen und der Gebrauch des Gemachten, sind fast immer getrennt; so ist der Leiermacher nicht zugleich der Leierspieler; der Redenmacher gebraucht die Reden, die er verfertigt, nicht selbst; die Kriegskunst geht auf den Fang der Menschen aus, und überläfst den Gebrauch des Erbeuteten dem Staatsmanne; eben so suchen die Geometrie, die Rechenkunst und die Astronomie nur das schon Vorhandene aufzufinden, und überlassen das Gefundene dem Dialektiker. Nur die königliche Kunst oder die Staatskunst scheint jene höhere zu seyn, die uns glückselig macht; denn sie allein weis das, was die anderen verrichten, zu gebrauchen; sie also müfste auch die Bürger weise und gut machen. Sokrates bittet nun die Sophisten um Belehrung darüber. *Euth.* Weist du etwas? *Sokr.* Nur geringfügiges. *Euth.* Wenn du etwas weist, so bist du wissend, und bist du ein Wissender, so must du alles wissen; weist du aber nicht alles, so bist du ein Unwissender, also ein Wissender und Unwissender zugleich: du bist, was du bist, und bist es zugleich auch nicht. *Sokr.* Also müfste wohl der, der nur eines weis, eben defshalb alles wissen, weil er nicht zugleich wissend und unwissend seyn könnte. *Dion.* Jeder, der etwas weis, weis zugleich alles; denn als wissender kann er nicht zugleich unwissend seyn. *Sokr.* Also wifst ihr selbst wohl alles, das Zimmern, Gerben, Schustern, die Zahl der Sterne und des Sandes? *Dion.* Genügt es euch nicht, wenn wir sagen, dafs wir alles wissen? — Euthydemos sucht dann dem Sokrates zu beweisen, dafs er selbst auch alles wisse und stets gewufst habe. *Sokr.* Wenn ich alles weis, weis ich dann auch, dafs die Guten ungerecht sind? *Dion.* Du weist, dafs die Guten gerecht sind.

Sokr. Meine Frage war die, ob die Guten ungerecht seien, und ob ich dieses irgend wo erfahren haben könne? *Dion.* Du hast es nicht erfahren. *Sokr.* Also weis ich es nicht, weis folglich nicht alles. — Euthydemos setzt den Dionysodoros darüber zur Rede, dafs er sich vom Sokrates widerlegen lasse, Sokrates fragt aber den Euthydemos, ob sein Bruder, der alles wissende, nicht wahr gesprochen habe. *Dion.* Hältst du mich für einen Bruder des Euthydemos? Sokrates weist ihn ab und erklärt, dafs er es nicht mit beiden aufnehmen könne; es würde ihm selbst nichts helfen, wenn er seinen Bruder Patrokles zu Hülfe rufen wollte, so wie Herakles seinen Brudersssohn Iolaos gegen die Hydra und den Seekrebs zu Hülfe gerufen habe. *Dion.* War wohl Iolaos mehr des Herakles Brudersssohn, als der deinige? *Sokr.* Der meinige war er nicht; denn nicht mein Bruder Patrokles, sondern Iphikles war sein Vater. *Dion.* Dein Bruder ist Patrokles? *Sokr.* Ja, aber nicht von demselben Vater. *Dion.* Also ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder, und sein Vater ist, als verschieden von deinem Vater, Vater und auch nicht Vater; eben so ist dein Vater, Sophroniskos, Vater und auch nicht Vater; folglich bist du, Sokrates, vaterlos. *Ktesip.* Ist nicht auch euer Vater von meinem verschieden? *Euth.* Als Vater ist er auch aller übrigen Vater, weil er nicht zugleich nicht-Vater seyn kann. *Ktes.* Er ist wohl auch Vater der Pferde und aller übrigen Thiere? *Euth.* Aller. *Ktes.* Du bist also der Bruder der Hunde und der Pferde. *Euth.* Auch du. *Dion.* Dein Vater selbst ist ein Hund; denn hast du einen Hund? *Ktes.* Einen sehr bösen. *Dion.* Hat er Junge? *Ktes.* Eben so böse. *Dion.* Ihr Vater ist der Hund. *Ktes.* Ich habe ihn selbst die Hündin besteigen gesehen. *Dion.* Ist nun nicht der Hund der deinige? *Ktes.* Freilich. *Dion.* Wenn also der Hund, welcher Vater ist, der deinige ist, so ist der Hund dein Vater, und du

bist der Bruder der Jungen. Schlägst du den Hund? *Ktes.* Freilich, weil ich dich nicht schlagen kann. *Dion.* Also schlägst du deinen Vater. U. s. w. — Der ironische Sokrates rühmt die dialektische Kunst der Sophisten und ertheilt ihnen den Rath, ihre Kunst nicht so gemein zu machen, da sie leicht zu erlernen sei. Darauf begab er sich hinweg, wie er erzählt. Im Gespräche mit dem Kriton lobt er noch die Sophisten; Kriton aber erzählt ihm, daſs ein vorzüglicher Redenschreiber sehr ungünstig über die Sophisten und die Philosophie überhaupt geurtheilt habe. Sokrates erklärt, die Redenschreiber feindeten die Philosophen nur deſshalb an, weil diese ihrem Ruhme im Wege stünden; denn in den besonderen Unterredungen, wie im Gespräche, würden sie von den Philosophen überwunden und vernichtet. Die Redenschreiber stehen in der Mitte zwischen den Philosophen und den Staatsmännern; alles mittlere aber ist schlechter, als die beiden, in deren Mitte es steht; nur das aus zwei Uebeln Bestehende und sich in der Mitte Befindende ist, wenn die beiden Uebel nicht in derselben Beziehung Uebel sind, besser, als ein jedes der beiden. Sind nun die Philosophie und die Staatskunst gut, und zwar jede in einer anderen Beziehung, so ist die Redekunst, als die Mitte beider, schlechter, als sie; ist die eine gut und die andere schlecht, so ist sie besser, als die eine, aber auch schlechter, als die andere; sind beide schlecht, so ist sie besser, als sie, weil sie nur an sie angränzt; also müſsten die Philosophie und die Staatskunst schlecht seyn, wenn die Redekunst gut seyn sollte. Doch muſs man den Rednern ihre Begierde, besser und weiser zu scheinen, als sie sind, verzeihen und zufrieden seyn, wenn sie nur etwas vernünftiges sagen und ihre Sache muthig durchführen. Darauf entdeckt Kriton dem Sokrates seine Verlegenheit in Betreff seiner Söhne; denn des Sokrates Ansicht, daſs

man für die Bildung mehr Sorge tragen müsse, als für alles übrige, sei so sehr verschieden von den Grundsätzen derer, die sich für Jugendlehrer ausgeben. Sokrates ermahnt ihn, unbekümmert um die Meinung derer, die sich für Philosophen ausgeben, die Philosophie für sich selbst zu prüfen, und, wenn sie ihm als etwas schlechtes erscheine, nicht nur seinen Söhnen, sondern auch jedem andern die Beschäftigung mit ihr zu widerrathen, aufserdem aber sie getrost mit seinen Söhnen zu üben. —

Eitle Mühe ist es, in diesem Gespräche, welches nichts als sophistische Klopffechtereien enthält, ohne alle höhere Beziehung und Andeutung, nach einem wissenschaftlichen Gehalte oder gar einem philosophischen Zusammenhange mit den Platonischen Gesprächen zu forschen. Jener Satz z. B., dafs die Güter des Lebens an sich weder gut noch böse sind, und nur der rechte Gebrauch, den die Weisheit lehrt, sie gut und uns selbst glücklich macht (281. E.), ist ein gemein sokratischer, wie aus dem Symposion erhellt (183. D.), wo ihn Platon vom Pausanias vortragen läfst; denselben finden wir auch im Menon 88. A. wieder. Ueberaus geklügelt wäre es, in diesem Gespräche eine ernsthafte und wissenschaftliche Beziehung zwischen dem Wahren und Guten, der Einsicht und der Kunst finden und darin eine Hinweisung auf den Politikos und Philebos erkennen zu wollen, den Spott aber für Einkleidung einer Polemik und nothgedrungenen Selbstvertheidigung zu halten, wie *Schleiermacher* gemeint. Das Ganze hat offenbar nur den Zweck, die eristische Klopffechterei *), die auf leeren Wortspielen und Wortverdrehungen beruht, lächerlich zu machen. Ins

*) Daher finden wir bei *Aristoteles* (de Sophist. Elench. c. 20. 26. 34. vergl. Rhetor. II, 24. §. 3.) fast alle Sophismen, die im Euthydemos vorkommen, als eristische angeführ

Besondre werden jene bekannten sophistischen Behauptungen des Protagoras, Antisthenes und anderer hervorgehoben, dafs es unmöglich sey zu lügen, weil man vom Nichtseyenden nicht reden könne (283. E. Vergl. Sophist. 237. A. 260. C. Kratyl. 385. C.), und zu widersprechen (285. E. 286. C.). Der Zweck des Gesprächs ist also blofs eristisch, die faktische Grundlage aber jener im Protagoras nachgebildet; denn es wird, so wie dort, von der Bildung eines Jünglings und der Lehrbarkeit der Tugend ausgegangen (273. D. 274. E.); und selbst das Einzelne finden wir nach dem Protagoras gebildet, so das Umhergehen im bedeckten Gange (273. A.); das Geschrei und Getümmel der Beifall Zurufenden (276. B. C. D. 303. B.) u. a. Wenn ferner der Protagoras ganz mimisch und dramatisch ist, so dafs das Wissenschaftliche fast überwältigt wird von der Fülle des Komischen und Ironischen, so ist es der Euthydemos in noch höherem Grade, so dafs nirgends etwas wissenschaftliches hervortritt; man müfste denn in die letzte Unterredung des Sokrates mit dem Kriton etwas hineinlegen wollen. Sokrates setzt nehmlich hier nach der Erzählung der Unterredung mit den Sophisten, gegen Platon's Gewohnheit, das Gespräch mit dem Kriton noch fort, und ermahnt ihn, nachdem er die Redekunst herabgesetzt hat, getrost die Philosophie mit seinen Söhnen zu treiben, wenn er sich von ihrer Trefflichkeit überzeugt habe: ein ganz unplatonisches, gemein sokratisches Räsonnement. Die Nachahmer pflegen zu übertreiben; und so hat auch der Verfasser des Euthydemos das Komische und Mimische im Protagoras noch überboten; man betrachte nur diese Stellen: 275. D. 288. A.; ferner 273. A. 274. B. ff. 283. E. 284. E. 285. C. D. 393. A.; die Menge von bildlichen und sprichwörtlichen Ausdrücken (wie 276. D. 277. B. C. D. E. 278. B. C. 283. E. 285. C. 288. A. 291. B. 292. E. 293. A. D. E. 294. D. 295. B. C. 298. C. u. a.),

von Wortspielen (271. C. D. 272. A. 305. E. u. a.), von historischen und mythologischen Angaben (285. C. 288. B. C. 297. C., wo der Verfasser durch die weitere Ausführung des im Phaedon 89. C. Angedeuteten seine Gelehrsamkeit zur Schau trägt; 299. C. u. a.), von denen die meisten unbekannt sind (wie 271. C: die akarnanischen Brüder; 297. E: des Sokrates Bruder Patrokles, u. a.), u. s. f. Was S. 272. C. 275. D. vom Musiker Konnos berichtet wird, gehört unstreitig zu den Legenden über den Sokrates, deren die Alten so viele hatten. Aus dem Euthydemos scheinen wieder der Verfasser des Menexenos 235. E. (das. Gottleb. S. 22.), *Cicero* Epist. ad famil. IX, 22. u. a. (s. *Leo Allat.* z. Epist. Socrat. S. 200. Orelli) geschöpft zu haben. Dazu kömmt das poetisch Gesuchte (275. D. 288. A. 291. A.) und die Affectation in der Wahl seltnerer Ausdrücke und Redensarten, wie *σκληφρός* *) 271. B., *ἕρμαιον εὑρέτην* 273. E. 295. B., *κατὰ θεόν τινα* 272. E., *ποῦ τοῦ χοροῦ* 279. B., *πλέον θάτερον* 280. E. 297. D., *κρόνος* 287. B., *πλείων ἢ δεκαπλάσιος* 300. D., *ἀλλόκοτος* 306. E. u. a. So zeigt sich der Euthydemos auch von Seiten der Sprache als ein eigenthümliches und von den Platonischen Schriften verschiedenartiges Werk; was den Inhalt und die Tendenz aber betrifft, so weicht er nicht nur von der hohen und wissenschaftlichen Absicht der Platonischen Compositionen durchaus ab, da das Ganze nur leere Verspottung eines an sich leeren Gegenstandes, der Eristik, ist, sondern erscheint auch als des Platonischen Geistes ganz unwürdig; denn wäre auch die Darstellung mit der Platonischen ganz übereinstimmig,

*) von *σκληρός*, hart, unreif; es bezeichnet den, der jünger aussieht, als er ist, s. *Pollux* II, 10. *Stephan.* Thesaur. gr. ling. T. III. S. 816. G. u. *Ruhnken* z. Tim. S. 233. *Schneider* hat in s. Wörterb. unter *σκληρός* die Bedeutungen von *σκληφρός* und *προφερής* mit einander verwechselt.

so wird sich doch der Vertraute des Platonischen Genius nie überzeugen, dafs Platon, da er in seinen anderen Gesprächen die leere Sophistik und Eristik gelegentlich so oft durchgezogen hat, diesem so nichtigen Gegenstande noch ein besonderes Gespräch hätte widmen können. Dazu gesellen sich noch viele Ungereimtheiten. Abgeschmackt ist es, wenn Sokrates seinem Freunde Kriton erzählt, er habe ein Schüler der Sophisten werden wollen, 295. E., und wenn er diesem ihre Weisheit anrühmt, 300. D. E. 303. B. C. 304. B. (dieses ist nur fehlerhafte Nachahmung des Protagoras, in welchem Sokrates dem Sophisten einen Jüngling zuführt, der sein Schüler zu werden wünscht); eben so ungereimt ist es, wenn der Verfasser den Kriton, einen Freund des Sokrates, die Sophistik eines Euthydemos und Dionysodoros mit der Philosophie verwechseln läfst, 304. E. Die Polemik gegen die Redenschreiber, die Feinde der Philosophen (289. E. ff. 305. C. D.), ist ohne Zweifel aus dem Phaedros und Gorgias entlehnt, und bezieht sich zunächst auf einen Ausspruch des Prodikos, dafs die Redner in der Mitte stehen zwischen den Philosophen und den Staatsmännern, 305. C. Gleich ungeschickt ist es, wenn der Verfasser den Kleinias die Wissenschaften angeben läfst, die nur nach dem Wahren jagen, ohne es weiter gebrauchen zu können, den Jüngling also gelehrter macht, als die übrigen sind, 290. B. C. (der Gedanke selbst ist aus Sophist. 219. B. geschöpft, vom Verfasser also ungeschickt angewendet). Selbst Prodikos ist unrichtig charakterisirt; denn nicht Richtigkeit der Benennungen (diese lehrte Protagoras, s. Kratyl. 391. C.), sondern Unterscheidung der Wörter (s. Protagor. 337. A. 341. A. *Heindorf* z. Charm. S. 84.) war das, was er lehrte, 277. E. Ferner lag es nicht in der Weise des Prodikos, einem Worte zwei Bedeutungen unterzulegen, sondern für jede Bedeutung ein

besonderes Wort zu setzen, Protag. 341. A. ff. Daher hätte Platon statt *μᾶλλον μὲν αὐτὸ ξυνιέναι καλοῦσιν ἢ μανθάνειν, ἔστι δ' ὅτε καὶ μανθάνειν* (278. A.) ohne Zweifel dieses gesagt: es sey unrichtig, das weitere Forschen *μανθάνειν* zu nennen; man müsse es durch *ξυνιέναι* bezeichnen. Wie gemein ist endlich die Ansicht von der Weisheit, dafs sie Glück (*εὐτυχία*) sey, 279. D.; die Weisheit wäre also Klugheit und Geschicklichkeit: der Flötenspieler ist im guten Flötenspielen der glücklichste, wie der weise Steuermann in gefahrvoller Schiffahrt; um also die Güter des Lebens recht zu gebrauchen, wird Einsicht und Wissenschaft erfordert; denn die Weisheit eben lehrt uns, alles recht zu gebrauchen und gut zu machen (*εὐπραγία* *), 281. B., vergl. Protagor. 345. A.), folglich nie zu fehlen und in jeder Verrichtung glücklich zu seyn; sie ist oder giebt die Glückseligkeit.

So sehr auch der Euthydemos von der philosophischen Gesinnung und der Darstellungsweise des Platon abweicht, zum Theil noch mehr, als die Gesetze und der Menon, so übertrifft er doch diese an Lebendigkeit und Klarheit des Vortrags; kein ungeübter Sokratiker oder Platoniker kann daher der Verfasser desselben gewesen seyn. Uebrigens wird im Kratylos 386. D. eines Euthydemos gedacht, der die Behauptung aufgestellt habe, dafs alles allen und immer zukomme; wahrscheinlich ist dieses derselbe mit unserem, den auch *Aristoteles* (Rhetor. II, 24.) und *Sext. Empir.* (adv. Mathem. VII, 13.) als Eristiker anführen, also zu unterscheiden vom Sohne des Diokles, den Sokrates liebte (Sympos. 222. B.), und vom Sohne des Kephalos (Polit. I. 325. B.), s. *Schneider* z. Xe-

*) *εὐπραγία* ist nicht Wohlleben, wie es *Schleiermacher* übersetzt, sondern der rechte Gebrauch, die gute Anwendung; vergl. Alkibiad. I. 116. B.

noph. Denkw. d. Sokr. I, 2. 29. und *Orelli* zu Epist. Socrat. S. 191. Den Dionysodoros führt Xenophon Denkw. d. Sokr. III, 1. als Lehrer der Kriegskunst an.

5. *Charmides.*

Sokrates fragt in der Ringschule des Taureas den Kritias, ob es unter den Jünglingen an Weisheit oder Schönheit ausgezeichnete gebe. Kritias nennt ihm den Charmides als den schönsten. Darauf erklärt Sokrates, er werde unwiderstehlich seyn, wenn er eben so schön an Geist sey; man müsse also seine Seele zuvor prüfen. Kritias läſst dem Charmides sagen, er solle kommen; es sey ein Arzt da, der ihn von den Kopfschmerzen befreien werde. Charmides erscheint und setzt sich zwischen den Kritias und Sokrates; dann fragt er nach dem Mittel gegen den Kopfschmerz. *Sokr.* Es ist ein Blatt, wozu man einen Spruch sagen muſs; doch behaupten die Aerzte, daſs man, ohne den ganzen Körper, keinen einzelnen Theil heilen könne, so wenig als den Körper ohne die Seele. Die Seele wird durch Besprechungen geheilt, und diese sind schöne Reden, die der Seele Vernünftigkeit und Besonnenheit einflöſsen; sind diese vorhanden, so ist es leicht, den Kopf, wie den ganzen Körper, gesund zu machen. *Krit.* Eben in der Besonnenheit zeichnet sich Charmides vor seinen Altersgenossen so sehr aus. — Darauf prüft Sokrates den Charmides und fragt ihn, was er für einen Begriff von der Besonnenheit habe. *Charm.* Sie ist Ruhe und Sittsamkeit. *Sokr.* Die Besonnenheit soll doch etwas schönes seyn; faſst in allen Verrichtungen der Seele und des Körpers ist aber die Schnelligkeit schöner, als die Ruhe und Langsamkeit; also kann die Besonnenheit wohl nicht Ruhe seyn. *Charm.* Die Besonnenheit scheint mir die Schamhaftigkeit zu seyn und das, was die Menschen schamhaft

macht. *Sokr.* Ist die Besonnenheit schön und gut, so macht sie auch die Menschen gut; nun ist aber die Scham, wie Homeros sagt, nicht gut, wenn sie dem Dürftigen beiwohnt, macht also die Menschen nicht gut; folglich kann sie auch nicht die Besonnenheit seyn. *Charm.* Neulich behauptete jemand, die Besonnenheit bestehe darin, dafs man das Seinige thue. *Sokr.* Soll sich das Thun auf die Verrichtungen der Kunst beziehen, so ist diese Behauptung falsch; denn der Künstler verrichtet nicht blofs das Seinige (der Schreiber z. B. schreibt nicht blofs seinen Namen); jene Bestimmung ist also räthselhaft. *Charm.* Vielleicht wufste jener, der den Satz aufgestellt, selbst nicht, was er sich dabei dachte. — Bei diesen Worten blickte Charmides auf den Kritias hin, und dieser, ungehalten über die letzte Aeufserung des Charmides, übernimmt das Gespräch mit dem Sokrates. Sokrates zeigt ihm, dafs die Künstler auch die Verrichtungen anderer besorgen, und dafs sie nichts desto weniger besonnen sind. Kritias unterscheidet das Verrichten und das Machen; denn letzteres bringe, wenn es nicht schön sey, Schande, nur das Schöne und Nützliche aber könne man für das Seinige halten; also sey die Besonnenheit das Thun oder die Verrichtung des Seinigen, wie Hesiodos und jeder Verständige dafür halten werde. *Sokr.* Der Künstler, der für sich und andere nützliches verrichtet oder besonnen handelt, braucht aber doch nicht zu wissen, dafs er so handelt; also ist die Besonnenheit nicht immer mit Erkenntnifs verbunden. *Krit.* Wie kann der Besonnene von sich selbst nichts wissen? Vielmehr möchte ich die Besonnenheit für die Sich-selbst-Erkenntnifs erklären. *Sokr.* Also wäre die Besonnenheit Wissenschaft? *Krit.* Das Wissen von sich selbst. *Sokr.* Die Arzneiwissenschaft giebt uns die Gesundheit; was ertheilt uns die Besonnenheit als Erkenntnifs unsrer selbst? *Krit.* Die

Erkenntnifs, welche der Besonnenheit zukömmt, ist ganz verschieden von der der andern Künste. *Sokr.* Doch bezieht sich die Erkenntnifs immer auf etwas von ihr selbst verschiedenes; so ist die Rechenkunst die Kenntnifs des Geraden und Ungeraden und ihres gegenseitigen Verhältnisses, beide aber sind von der Rechenkunst selbst verschieden. Wovon nun ist die Besonnenheit Erkenntnifs? *Krit.* Dadurch eben unterscheidet sich die Besonnenheit, dafs sie die Erkenntnifs ihrer selbst ist, die anderen Erkenntnisse aber auf etwas von ihnen verschiedenes sich beziehen. Die Besonnenheit ist unter allen die einzige Erkenntnifs, welche Erkenntnifs ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse ist. *Sokr.* Also wird der Besonnene allein sich und die anderen erkennen, was sie nehmlich wissen und nicht wissen. Ist es aber wohl möglich, dafs man wisse, was man weis und nicht weis, wisse man es nun oder wisse man es nicht? Und gesetzt, es wäre möglich, was nützte dieses Wissen? Die Besonnenheit als Erkenntnifs ihrer selbst würde nichts anderes, als sich selbst und alle anderen Erkenntnisse, erkennen, da doch die Erkenntnifs immer Erkenntnifs von etwas ist, so wie alles nicht auf sich selbst, sondern auf ein anderes sich bezieht (das Gröfsere z. B. wäre, wenn es sich nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst bezöge, gröfser, als es selbst, folglich zugleich kleiner). Ich will nicht bestimmen, ob die Besonnenheit die Erkenntnifs ihrer selbst seyn kann; nur das möchte ich erforschen, ob sie uns als solche nützte. Zeige uns also zuerst, dafs die Besonnenheit die Erkenntnifs der Erkenntnifs und der Unkenntnifs seyn kann, und dann, dafs sie uns als solche nützt. — Da Kritias in Verlegenheit ist, so schlägt Sokrates vor, nur die Frage zu untersuchen, ob es möglich sey, was man weis und nicht weis, zu wissen; denn dieses müfste doch das Sich-selbst-Erkennen seyn. Die

Erkenntnifs der Erkenntnifs kann nur das Wissen seyn, dafs man weis oder nicht weis, nicht aber das Wissen davon, was man weis oder nicht weis; denn das Wissen, das sich selbst weis, weis nur, dafs es weis, nicht aber, was es weis. Also kann der Besonnene, da er nur ein Wissen vom Wissen, nicht aber ein Wissen von dem Gegenstande hat, worauf sich sein Wissen oder das Wissen eines anderen bezieht, weder den Arzt noch einen anderen beurtheilen, ob er das weis, was er zu wissen vorgiebt; und doch könnte uns die Besonnenheit nur dann grofsen Nutzen gewähren, wenn sie erkennte, was man weis und nicht weis; wir würden uns dann selbst und andere vor Irrungen hüten können, nichts unternehmen, was wir nicht verstünden, und eben so andere nur das verrichten lassen, was sie verstünden. Aber gesetzt auch, die Besonnenheit wäre das Wissen von dem, was man weis und nicht weis, so sehe ich doch nicht ein, wie diese Erkenntnifs uns glücklich machen könne, wenn sie nicht mit Erkenntnifs des Guten und Bösen verbunden ist; denn diese allein kann alles gut machen und uns nützen, nicht aber die blofse Erkenntnifs der Erkenntnifs und Unkenntnifs, die als solche nichts bewirken, folglich auch nichts nützen kann. Vorzüglich deinetwegen, Charmides, verdriefst es mich, dafs die Besonnenheit, die doch für das Trefflichste gehalten wird, unserer Rede zu Folge etwas so nutzloses seyn soll, und dafs ich an die Besprechungen des Thraziers ganz zwecklos so viele Mühe gewendet habe. Doch bedarfst du vielleicht keiner Besprechungen, weil du die Besonnenheit schon besitzest. *Charm.* Wie kann ich wissen, ob ich sie besitze oder nicht, da ihr selbst nicht ausfinden konntet, was sie sey? Allerdings glaube ich der Besprechung zu bedürfen, und täglich werde ich mich von dir besprechen lassen, bis du sagst, dafs es genug sey.

Sokr. Ohne mich zu fragen, also mit Gewalt? *Charm.* Ja, mit Gewalt. *Sokr.* So mufs ich mich darein fügen; denn wer könnte dir widerstehen? —

Auch der schöne Charmides, der den Sokrates so entzückte, als er ihm unter das Gewand sah, darf uns durch seine angenehme Aufsenseite nicht blenden; blicken wir ihm nur unbefangen und mit forschendem Auge unter das Gewand; seine Verkleidung wird uns nicht täuschen. Der Charmides ist ein dialektisches oder eristisches Gespräch über die Besonnenheit, und seine Grundlage der Protagoras, den wir auch im Einzelnen nachgebildet finden. So ist die weitschweifige Rede des Sophisten und die ironische des Sokrates im Protagoras (342. A. ff.), worin ebenfalls der delphischen Sprüche gedacht wird (343. A. s. Charm. 164. D. ff.), in der weitläufigen Exposition des Kritias (164. D. ff.) bis in das Einzelnste nachgeahmt; die Platonische Wendung z. B. *τοῦ δὴ ἕνεκα ταῦτα λέγω* (Protag. 343. B.) finden wir auch im Vortrage des Kritias 165. A.; eben so scheint der Ausdruck *οὐκ οἴεσθαί γε χρή* 163. B. dem Platonischen im Protagoras 325. C. (vergl. Phaedon 68. B. Kriton 53. C. 54. B.) nachgebildet zu seyn. Ferner vergleiche man 154. E: *Τί οὖν – οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἴδους* (s. Alkib. I. 132. A.) und 155. A: *ἀλλὰ τί οὐκ ἐπέδειξάς μοι τὸν νεανίαν* mit Protagoras 352. A: *Ἴθι δή μοι ἀποκαλύψας καὶ τὰ στήθη καὶ τὸ μετάφρενιν ἐπίδειξον, ἵνα ἐπισκέψωμαι σαφέστερον.* Das *ἀγωνιᾷν* des Protagoras 333. E. hat der Verfasser des Charmides 162. E. in eine andere Verbindung gebracht (vergl. Lys. 210. E.). Auch Prodikos 163. D. erinnert unwillkührlich an den Protagoras 337. A. 341. A.

Doch beweist die Uebereinstimmung des Charmides mit dem Protagoras für sich noch nichts, vielmehr könnte man darin eben einen Beleg für die Aechtheit dieses Gesprächs finden wollen. Betrachten wir daher

die Tendenz und den Gehalt des Gesprächs näher. Die Aufgabe ist zu bestimmen, was die Besonnenheit sey. Die Besonnenheit (σωφροσύνη) wird, wie im ersten Alkibiades 124. B. 129. A. 131. B. 133. C. (vergl. Anterast. 138. A.) auf den delphischen Denkspruch γνῶθι σαυτόν bezogen. Schon diese Erklärung der σωφροσύνη, daſs sie Selbsterkenntniſs sey, ist unplatonisch; denn Platon bestimmt sie als die Selbstbeherrschung, Mäſsigung und Einstimmigkeit mit sich selbst, s. Phaedr. 237. E. Sympos. 196. C. Polit. III. 389. E. IV. 430. E. (vergl. *Cicer.* de Offic. I, 27.) 432. A. 442. C. D.; und weit entfernt, daſs er sie mit der φρόνησις oder σοφία verwechseln sollte, setzt er sie vielmehr, als empirische Tugend betrachtet, in Beziehung auf die Staats- und Hausverwaltung, der Weisheit und Wissenschaft entgegen, wie im Phaedon 82. A. B: οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. Sympos. 209. A: πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. Noch unplatonischer, ja sophistisch-dialektisch, also eigentlich eristisch ist es, wenn Sokrates unter dem Sich-selbst-Erkennen die Erkenntniſs der Erkenntniſs versteht, da doch Kritias bestimmt sagt, die σωφροσύνη sey τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν (164. D. 165. B.), das Sich-selbst-Erkennen also auf den Menschen (das erkennende Subjekt), nicht aber auf das Erkennen selbst bezogen wissen will. Dieses Erkennen des Erkennens, also das von allem Objektiven entkleidete, bloſs formelle und leere Wissen des Wissens, ist im Munde des Sokrates, dessen eigenthümliches Princip das Erkenne dich selbst war, durchaus unplatonisch, zumal da es durch sophistische Verdrehung der Worte des Kritias herausgebracht ist. Eben so ist es eristisch,

wenn Sokrates die Worte des Kritias, der mit Erkenntnifs Handelnde sey glücklich, so auffafst, als habe Kritias gesagt, der Erkennende sey glücklich; denn er entgegnet, blofse Erkenntnifs mache nicht glücklich, 173. D. E.; wenn ferner der Satz: es ist unmöglich zu wissen, dafs man nicht weis, was man nicht weis, so gewendet wird: es ist unmöglich, irgend wie zu wissen, was man nicht weis, indem das Wissen auf den Gegenstand, den man nicht weis, bezogen wird, da es sich doch auf das Nichtwissen bezieht; denn ich kann wissen, dafs ich etwas nicht weis, wenn ich meine Unkenntnifs erkenne, also mir bewufst bin, dafs ich etwas nicht verstehe; das aber, was ich nicht weis, kann ich nicht wissen; beide, das Wissen und das Nichtwissen von etwas, heben sich ja einander auf. Und dieses eristische Räsonnement, das eben so wenig zu einem Platonischen Resultate hinführt, als es sich auf eine Platonische Ansicht und Idee gründet, wie konnte man es für Platonisch halten? Noch mehr: wie konnte der neueste Uebersetzer der Platonischen Werke auf den Gedanken verfallen, der Charmides sey ein zweiter Auswuchs vom Protagoras, und Platon habe, wie im Laches die Tapferkeit, so im Charmides die Besonnenheit, die im Protagoras am dürftigsten abgehandelt worden sey, zum besondern Gegenstande der Betrachtung gewählt? Also dieses eristische Geschwätz konnte er für Platonische Darstellung der *σωφροσύνη* halten? Ungereimt ist schon die Ansicht, dafs Platon im Protagoras die Tugenden habe abhandeln wollen, und dafs er das in diesem Gespräche nicht Ausgeführte in besonderen Dialogen, als Ergänzungen jenes Werks, nachgeholt habe; wir wenigstens werden uns von diesen und ähnlichen Ansichten nie überzeugen können.

Betrachten wir noch einige Einzelnheiten in diesem Gespräche. Charmides ist ganz so geschildert,

wie in *Xenophon's* Denkw. d. Sokr. III, 7. Sein Vormund und Vetter Kritias wird als poetischer Philosoph persiflirt (155. A. 162. D.) und als Sophist dargestellt; denn die Unterscheidung von πράττειν und ποιεῖν 163. A. und die Art, durch die Stellen der älteren Dichter etwas zu beweisen, charakterisirt den Sophisten. Diese Persiflage des Kritias stimmt eben so wenig mit der Art überein, wie Platon im Timaeos (vorzüglich 20. A. das. Prokl. S. 22.) diesen seinen Verwandten auftreten läſst, als die Angabe, daſs Kritias und Charmides mit dem Solon verwandt seyen (155. A.) mit jener im Timaeos S. 20. E., wie wir schon früher erinnert haben; und die Verherrlichung des Geschlechts des Kritias und Charmides 158. A., sollte diese wohl aus Platon's Feder geflossen seyn, da er aus eitler Ruhmsucht nur sich selbst damit verherrlicht hätte? — Wie erscheint Sokrates? Nicht als der metaphysische Erotiker, wie ihn Platon schildert, sondern als empirischer und lüsterner Päderast, der überdies mit sich selbst in Widerspruch ist; denn bald ist er von der Schönheit des Charmides entzückt und läſst sich von ihr hinreiſsen, bald scheint er sie wieder zu verachten. Unplatonisch ist ferner das so ausführliche Geständniſs des Sokrates in Betreff seiner Liebe zu den Jünglingen (154. B.), seine Entzückung, als er dem Charmides unter das Gewand sieht (155. D.), die Verlegenheit und Bestürzung, von der er sich nur nach und nach erhohlen kann (155. E. 156. C.) u. s. w. Dieses ist nicht die Art, wie Sokrates beim Platon mit den Jünglingen umgeht; man vergleiche nur die Erzählung des Alkibiades im Symposion; und sollte es Ironie seyn, so sieht man ihre Tendenz nicht ein. Darin ist der Lysis dem Charmides gerade entgegengesetzt; denn dieses Gespräch hat die Absicht, den Geliebten zu demüthigen (210. E.). Auch dieses ist unplatonisch, daſs Sokrates am Schlusse dem Charmides es bewilligt, ihn zu besprechen, ohne

sich, wie im Theaetetos, auf das Dämonion zu berufen und zu erklären, dafs es nicht von ihm abhänge, ihm die Besprechung (seinen Unterricht) zu ertheilen. Dazu kommen noch mehrere Ungereimtheiten, z. B. das Räsonnement: die Besonnenheit ist schön und gut, also macht sie auch die Menschen gut, die Scham dagegen ist nach Homeros nicht gut dem darbenden Manne, folglich kann sie, da sie die Menschen nicht gut macht, nicht Besonnenheit seyn (160. E. 161. A.). Kindisch ist es, wenn S. 161. D. das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (das Seinige thun) vom Schreiben des eigenen Namens verstanden wird; und Sokrates auf den Kritias stichelt, der die Besonnenheit für das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν erklärt hatte, 161. B. ff. 162. B. Auch die Ironie ist viel zu stark, 175. A. ff. E. 176. A. Unplatonisch ist es ferner, dafs Sokrates sogleich und geradezu sagt, Kritias habe jenen Satz aufgestellt, 162. E.; eben so wenig dürfte die Unterscheidung von σοφία und κάλλος Platonisch seyn, 153. D.

Die Unächtheit verräth sich endlich durch Nachahmung und Ausführlichkeit. So ist das Wort μανικός, vom Chärephon gebraucht, 153. B., ohne Zweifel aus dem Symposion 173. B. entlehnt; ἄγαλμα 154. C. erinnert an den Phaedros 152. D.; den Ausdruck καλὸς καὶ ἀγαθὸς ταῦτα (τὴν ψυχήν) 154. E. an Protagor. 315. E. und Parmen. 127. B. (vergl. Euthyd. 271. B. und Lys. 207. A.); der Gedanke, dafs man den Theil nicht heilen könne ohne den ganzen Körper, 156. B., ist offenbar aus dem Phaedros (270. E.) geschöpft, wie 161. C. aus demselben 275. B. Das Besonnene wird als das Ruhige bestimmt, wie im Politikos 307. B.; τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι 167. A. s. Phileb. 66. D. Polit. IX. 583. A.; ὅμοιος εἶναι vom Sokrates 170. A., s. Sympos. 173. D. Unplatonisch ist die Ausführlichkeit in der Angabe der Lage der Palästra des Taureas (im Anf.), die weitläuftige Angabe der Abkunft des Charmides 154. B.,

die erklärende Anführung der euripideischen Verse (Hippol. 478. Vergl. *Horat.* Epist. I, 1. 34. und *Gatack.* Misc. S. 478.), die Erklärung der ἐπῳδαί 157. A.; die weitläuftige Exposition 164. D. ff. 167. C. D. E. 168. A. — Seltenere Ausdrücke sind ὦ γεννάδα als Anrede 155. D. (Phaedr. 243. C: γεννάδας καὶ πρᾷος τὸ ἦθος); θεῖος 154. A. (dessen sich Xenophon zuerst in dieser Bedeutung bedient haben soll *)); ἀνήγετο 155. D.; ὑποτιθέμενος (in der Bedeutung von rathen, wie im Hipp. mai. 286. B.) 155. B.; τὸ ἐμὸν ὄναρ, das Platon absolute braucht (Polit. VIII. 563. D.), wird durch Hinzufügung der homerischen Worte umständlich erklärt 173. A. u. a. — Die Anführung des Thraziers Zamolxis 156. D. **) und des Hyperboreers Abaris 158. B. (beide kommen in den Schriften des Platon nicht vor) ist wahrscheinlich aus einer besondern Quelle geflossen. Uebrigens fällt die Zeit des gehaltenen Gesprächs, dem Eingange zu Folge, in Olymp. 87, 1. (denn Sokrates ist den Tag zuvor aus der Schlacht vor Potidäa zurückgekehrt), also einige Jahre vor Platon's Geburt.

6. *Lysis.*

Sokrates erzählt, Hippothales habe ihn beredet, ihn in die Ringschule des Mikkos zu begleiten; auf seine Frage, wer der Schöne unter den Jünglingen sei, erwiederte Ktesippos, es sei des Hippothales Liebling Lysis, den Hippothales immerfort durch Lobgesänge verherrliche. Sokrates erinnert, dafs er dadurch den

*) s. *Stephan.* Thesaur. gr. ling. T. V. S. 1041. C. und *Bunsen* de heredit. S. 9.

**) s. *Valcken.* z. Herod. IV, 94. *Sturz* z. Hellanik. S. 64. ff. und *Chardon de la Rochette* in: Mélang. de Crit. et de Philol. T. I. S. 58. ff.

Jüngling nur stolz mache, und verspricht ihm zu zeigen, wie man mit dem Lieblinge umgehen müsse. In der Ringschule leitet Sokrates ein Gespräch mit dem Lysis ein und zeigt ihm, dafs nur Erkenntnifs und Brauchbarkeit das sei, was uns die Freundschaft der Menschen verschaffe, dafs es also dem Unwissenden und des Unterrichts Bedürftigen nicht zukomme, stolz zu seyn. Darauf wendet er sich an den Menexenos mit der Frage, wie einer des anderen Freund werde, und welcher der Freund sei. Es zeigt sich, dafs es weder der Liebende ist, noch der Geliebte, noch auch beide als gegenseitig sich liebende. Das Gespräch setzt er dann mit dem Lysis fort und prüft den Ausspruch der Dichter, dafs Gott den Gleichen zum Gleichen geselle und sie zu Freunden mache. Diese Gleichheit kann sich nur auf die Guten beziehen; denn der Schlechte macht sich dem Schlechteu um so verhafster, je vertrauter er mit ihm wird. Was kann aber der Gleiche dem Gleichen nützen, da der eine des anderen, insofern er ihm gleich ist, nicht bedarf? Denn wenn der Gleiche gut ist, so ist er sich selbst genügend. Ein anderer Dichter behauptet, der Gleiche hasse am meisten den Gleichen, so wie unter gleichen Künstlern am meisten Feindschaft statt finde; auch das Entgegengesetzteste ist immer am meisten dem Entgegengesetztesten befreundet; denn alles sucht nur das ihm Entgegengesetzte, und die entgegengesetzten Dinge dienen sich gegenseitig zur Nahrung und zum Unterhalte. Wie kann aber zwischen Entgegengesetzten (also in der Feindschaft) Freundschaft statt finden? Vielleicht ist nur das weder Gute noch Böse dem Guten Freund. Bedarf aber das weder Gute noch Böse wohl des Guten, der gesunde Körper z. B. der ärztlichen Hülfe? Nur wenn ihm das Böse beiwohnte, ohne dafs es selbst böse geworden wäre (denn dann verlangte es nicht mehr nach dem Guten), würde es

des Guten bedürfen, wie z. B. nur derjenige nach Weisheit strebt, der die Unwissenheit als etwas Böses wohl an sich hat, durch diese aber noch nicht in Unverstand versunken ist. Auch dieses genügt dem Sokrates nicht, und er wirft die Frage auf, ob man nicht etwas liebe eines anderen wegen, das uns selbst wieder lieb sei, der Kranke z. B. den Arzt der Gesundheit wegen? Die Gesundheit ist uns aber wieder eines anderen wegen lieb, und jedes uns liebe führt uns immer wieder zu einem anderen hin, bis wir zu dem gelangen, das wir nicht mehr um eines anderen wegen lieben, sondern um dessentwillen uns alles, was wir lieben, lieb ist; dieses uns Liebe ist das Gute. Das Gute lieben wir aber nur des Bösen wegen, um es nehmlich zu entfernen; und gesetzt auch, das Böse würde vernichtet, so geht doch nicht zugleich mit ihm die Begierde unter; die verderbliche oder böse wird wohl aufhören, die weder gute noch böse aber fortdauern; dann wäre diese, nicht das Böse, die Ursache des Liebens. Das Begehrende begehrt immer nur das, dessen es bedürftig ist, bedürftig aber ist das, dem etwas mangelt, was ihm zukömmt; also wäre die Liebe das Verlangen nach dem Zukommenden oder Angehörigen. Ist nun das Angehörige Eins mit dem Gleichen, so widerstreitet diese Erklärung unserer frühern Behauptung, daſs das Gleiche das Gleiche nicht begehren und lieben könne, weil es ihm unnütz sei; setzen wir aber das Angehörige als verschieden vom Gleichen, so kommen wir, da nur das Gute dem Guten, das Böse dem Bösen u. s. f. angehörig ist, auf den früheren Satz zurück, daſs der Gute dem Guten und der Böse dem Bösen, also der Gleiche dem Gleichen freund ist; und erklären wir das Angehörige für das Gute, so wird bloſs der Gute dem Guten freund seyn. Auch dieses widerstreitet unseren früheren Behauptungen. Worein noch sollen wir die Freundschaft setzen? — Sokrates wollte einen

der Aelteren zur Untersuchung auffordern, als eben die Knabenführer den Menexenos und Lysis abriefen. Im Weggehen sagt Sokrates noch zu ihnen: wir haben uns lächerlich gemacht; denn wir hielten uns für Freunde, und waren doch nicht im Stande auszufinden, was ein Freund ist. —

Der Lysis ist, wie der Charmides, ein eristisches Gespräch oder vielmehr ein gehaltloses Sophisma über das Wort φίλον (dessen active und passive Bedeutung verwechselt wird), ohne die mindeste Andeutung von dem, was Platon im Phaedros und Symposion unter Liebe versteht. Im ganzen Gespräche findet sich nur eine einzige wissenschaftliche Ansicht, nehmlich S. 219. C. D., wo es heifst, die Liebe müsse in einem Höchsten enden, das wir nicht mehr um eines anderen willen, sondern seiner selbst wegen lieben (eine aus der Polit. II. Eing. und dem Sympos. 210. E. geschöpfte Idee). Der Verfasser nimmt also ein an sich Liebes und Gutes an, gegen welches das relativ Liebe und Gute als ungenügend erscheine, und sucht in der Sphäre dieses relativen φίλον nichts als Widersprüche aufzuzeigen. Diese antilogische und eristische Tendenz wird im Lysis selbst angedeutet, S. 211. B. wird nehmlich Menexenos ein Eristiker genannt, und 216. A. 218. D. der Antilogiker gedacht. Das sophistische Spiel dreht sich, wie schon erinnert, hauptsächlich um das Wort φίλον herum, das bald in activer (wie 212. B. 213. B. 219. A.), bald in passiver Bedeutung (212. D. 213. A. u. s. f.) genommen wird, ohne dafs beide Bedeutungen unterschieden würden. So heifst es 219. A: der Körper ist φίλον (activ: er liebt, verlangt nach —) der Arzneikunde wegen eines Lieben (passiv: Geliebten oder Guten), d. i., wegen der Gesundheit; also ist eines Lieben wegen das Liebe lieb (d. h., also lieben wir eines Guten wegen das Gute) und das Liebe lieb dem Lieben (wer erinnert sich hier nicht an

die Erkenntnifs der Erkenntnifs im Charmides?). Noch deutlicher zeigt sich die sophistische Eristik in diesem Satze: das Geliebte (die Arzneikunde) ist dem Körper (dem weder Guten noch Bösen) geliebt um eines Geliebten (der Gesundheit) willen; dann wird das Wort ἕνεκα (wegen) weggelassen, blofs der Genitiv τοῦ φίλου beachtet, und der Satz so gestellt: das Geliebte ist dem Geliebten geliebt (statt: wegen eines Geliebten, d. i., Guten), oder: der Freund ist dem Freunde freund.

Betrachten wir das Gespräch im Einzelnen. Schon der Eingang verräth einen unplatonischen Schriftsteller: die genaue Beschreibung des Wegs, den Sokrates gemacht, und die Angabe der Localitäten, wie im Charmides; das Unwahrscheinliche, dafs Sokrates, der immer die Gymnasien besuchte, um sich mit den Jünglingen zu unterhalten, die neue Palästra des Mikkos, der überdies sein Freund und Verehrer genannt wird, nicht gekannt habe, 204. A.; ferner, dafs Erwachsene an den Hermäen, gegen das athenäische Gesetz (s. *Aeschin.* in Timarch. Th. III. S. 38. Reisk.), die Palästra betreten, 206. D. ff. u. a. Abgeschmackt sind die Stellen 209. D.: der grofse persische König wird seinem ältesten Sohne, dem Erben seines Reichs, nicht verstatten, alles, was er will, in die Fleischbrühe zu werfen, wohl aber jedem anderen, der sich auf die Kochkunst versteht; und 212. D. E.: es giebt keine Liebhaber von Pferden, Hunden u. s. w., wenn sie nicht von den Pferden oder Hunden wieder geliebt werden. Man erwäge ferner jene unerträgliche sophistische Verdrehung der so verständlichen solonischen Verse 212. E., den ungereimten Satz, dafs die Guten nicht philosophiren, 218. B. u. a. Ganz unplatonisch ist die Behandlungsweise des Lieblings, die 210. E. empfohlen wird, das ταπεινοῦν und συστέλλειν, das nur auf ein gemeines Liebesverhältnifs anwendbar ist, dagegen im

Phaedros der Liebhaber seinen Geliebten erhebt und zu einem Götterbilde schmückt 252. D. E. Dazu kommen noch Wortspielereien, wie ῳδαῖς ἐξαγριαίνειν und ἀμουσία 206. B.; ἀγαθὸς ποιητής — βλαβερὸς ἑαυτῷ, u. a. Endlich setzt die Nachahmung des Phaedros (wie 203. B., s. Phaedr. Anf.; 207. C. Phaedr. Schlufs; 211. D. Phaedr. 227. B.; 214. C. Phaedr. 255. B.) und vorzüglich des Symposion's (210. B. C. 222. C. s. Sympos. 205. E.; 214. A. B. Sympos. 195. B.; 215. E. Symp. 186. D. ff. 188. A.; 216. C. D. Sympos. 195. D. 196. A.; 218. A. Symp. 204. A. u. a.) die Unächtheit des Lysis aufser allen Zweifel. Schlechthin undenkbar ist es daher, dafs Platon, wie der neueste Uebersetzer meint, den Lysis nach dem Phaedros geschrieben habe; denn konnte er wohl die Liebe, nachdem er sie im Phaedros metaphysisch behandelt hatte, so frevelhaft in die gemeine Sphäre der sophistischen Eristik herabziehen? Wahrscheinlich hat der Lysis Einen Verfasser mit dem Charmides, der ohne Zweifel ein megarischer oder eristischer Sokratiker war; denn nicht allein die Tendenz, sondern auch die Sprache sind sich in beiden Gesprächen gleich; dazu kommen mehrere Aehnlichkeiten auch im Einzelnen, z. B. die Unterscheidung des καλός und καλὸς κἀγαθός 207. A., wie im Charm. 154. E.; das ἀγωνιᾷν 210. E. Charm. 162. E.; die Frage τίς ὁ καλός 204. A., Charm. 153. D.; dieselbe Anführung der Dichter (des Homeros 214. A., Hesiodos 215. C., Solon 212. E.) und die sophistische Auslegung. Auch andere Sokratiker scheint der Verfasser des Lysis vor Augen gehabt zu haben (so ist 211. D. E. ganz xenophonteisch, s. Denkw. d. Sokr. II, 4. 2 ff.); und mehrere der Stellen, die an das Symposion und den Phaedros erinnern, enthalten ohne Zweifel nur Anführungen der damals gewöhnlichen Ansichten, die auch Platon im Phaedros und Symposion berücksichtigte. Daraus ist es wohl zu begreifen, wie sich *Aristoteles* (Ethic. Nicom. VIII, 1. 2. ff. 10.

Magn. Mor. II, 11. Eudem. VII, 2. ff. 5.) auf den Lysis zu beziehen scheint, ob er gleich weder das Gespräch noch den Platon nennt; denn unstreitig hatte er die damals mündlich und schriftlich verbreiteten Ansichten und Behauptungen, auf welche sich auch der Lysis bezieht, vor Augen. So urtheilte auch bei einer ähnlichen Veranlassung der grofse *Casaubonus* zu Athen. V. S. 227. T. III. Schweigh. „Quasi vero non potuerit bellum illud apophthegma Pausaniae etiam nec scriptum memoria hominum contineri ac per ora virûm volitare. Sic multa ex Platone affert Aristoteles, quae frustra quaeras in libris Platonicis, ut illud eximium Nicomach. I, 4. de duplici via docendi; nam quaecunque ex Platonis scriptis ad illum locum docti proferunt, diversa sunt et ἀπροςδιόνυσα." Erinnern wir uns an die Anspielungen des Aristophanes in seinen Ekklesiazusen auf die politischen Ideen des Platon.

Auch im Lysis finden wir aufser einigen gewählteren Platonischen Ausdrücken und Redensarten (wie ἀκούων διατεθρύλληται 205. B. s. Polit. II. 358. C.; πρὶν νενικηκέναι 205. D. Theaet. 184. C.; ὄναρ πλουτεῖν 218. C. Theaet. 208. B., u. a.) seltenere Wörter, wie ἐκκεκώφωκε 204. C., ἐμπλήκτους 214. D. (s. *Lobeck* zu Sophokl. Ai. S. 414.), ἀσταθμήτους das.; σταθμᾶσθαι 205. A. (λευκὴ σταθμή Charm. 154. B.); κρονικώτερα 205. C. (s. *Spanh.* zu Aristoph. Plut. 581. u. z. Callimach. in Pall. 100. *Hemsterhuis* z. Lucian. Nigrin. §. 3.); ἀνασοβοῖ 206. A. (vergl. Epist. VII. 348. A. Epist. Socrat. XVII. S. 25. das. Orelli S. 230.); ἐπηλυγασάμενος 207. B. (s. *Eustath.* zu Il. κ'. S. 731. 3. *Stephan.* Thes. ling. gr. T. V. S. 914. C. u. *Ruhnk.* z. Tim. S. 117.), u. a.

Einer Anekdote zu Folge, die der unkritische Sammler *Diogen. Laert.* III. 35. anführt, müfste der Lysis noch zu Sokrates Zeiten vom Platon geschrieben seyn.

7. *Alkibiades I.*

Sokrates erklärt dem Alkibiades die Ursache, warum er ihm allein unter seinen Liebhabern, die sein Uebermuth verscheucht habe, treu geblieben sei. Was mich bewegt, sagt er, dich nicht zu verlassen, ist dein weithin strebender Ehrgeiz, da du jetzt im Begriffe stehst, in der Versammlung der Athenäer aufzutreten, und berühmter zu werden gedenkst, als irgend ein Staatsmann war. Dieses Streben kannst du ohne mich nicht erfüllen. Darauf bringt er ihn zu dem Geständnisse, daſs er darin, was er als Rathgeber des Volks verstehen müsse, in der Entscheidung des Rechts und Unrechts, noch unwissend sei. Ueberall fehlen die, welche etwas nicht verstehen und es doch zu verstehen wähnen; und diese Unwissenheit ist um so schimpflicher und verderblicher, je wichtiger das Werk ist, das man unternimmt; und das Wichtigste ist doch das Gerechte, Schöne, Gute und Nützliche. Du befindest dich demnach, wie du selbst bekennst, in der schimpflichsten Unwissenheit und Thorheit, da du, ohne zuvor gebildet und unterrichtet zu seyn, Staatsgeschäfte übernehmen willst. Wenn du gedenkst Anführer deines Volks zu werden, so darfst du dich nicht bloſs darauf beschränken, unter deinen Mitkämpfern dich auszuzeichnen, sondern auch deine eigentlichen Gegner, die Anführer der Feinde — und diese sind die mächtigen Lakedämonier und Perser — muſst du zu übertreffen suchen; diese kannst du aber nur an Bildung und Weisheit übertreffen, und dazu bedarfst du meiner Hülfe. Die Bildung bezieht sich auf die Seele, als die eigentlichen Menschen; also muſst du stets nur für das Wohl und die Bildung deiner Seele Sorge tragen. Darauf deutet jener Spruch hin: Erkenne dich selbst; denn nur derjenige erkennt sich selbst, der in seine Seele blickt, und zwar in den Theil, in welchem ihre

edelste Kraft und das eigentlich Göttliche, die Vernünftigkeit und Weisheit, wohnt. Nur der sich selbst Erkennende kann auch das, was ihm angehört und auf ihn Bezug hat, erkennen und in allem glücklich seyn; also ist nur der Besonnene und Gute glücklich, und zur Glückseligkeit bedürfen wir allein der Tugend. Darum darfst du auch nicht nach Herrschaft streben, sondern einzig nach Gerechtigkeit und Vernünftigkeit; dann wirst du auch den Staat gut verwalten und die Bürger durch Tugend glücklich machen. Bevor du aber die Tugend besitzest, ist es besser, dich von trefflichen Männern beherrschen zu lassen, als selbst zu herrschen. Du siehst nun, wie es mit dir steht, und wie du dich bemühen mufst, dem knechtischen und unedlen Zustande der Unwissenheit zu entfliehen. *Alk.* Ich werde mich mit deiner Hülfe der Tugend befleifsigen. *Sokr.* Wohl, wenn die Gottheit es will. *Alk.* Von diesem Tage an will ich dir so auf den Fufs nachgehen, wie du mir bisher. *Sokr.* Dein Vorsatz ist edel; wenn ihn nur nicht das athenäische Volk vereitelt. —

Das Thema dieses von den Alten mit Unrecht anempfohlenen Gesprächs ist die Stelle im Sympos. 216. A., wo Alkibiades selbst vom Sokrates sagt: *ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω* (vergl. Gorg. 513. E. ff. 527. D. Alkib. 118. B. 132. A. B. *Isokr. π. τ. ἀντιδ.* S. 125. Orelli), woraus auch der Verfasser der Apologie offenbar geschöpft hat c. 26. S. 116. 142. Fisch. Das Ganze ist eine mislungene Ausführung des im Symposion Angedeuteten, nehmlich eine Darstellung der Liebe des Sokrates zum Alkibiades (Sympos. am a. O. u. Gorg. 481. D.), als geistiger und nur die ethische Bildung des Jünglings bezweckender (Sympos. 183. E. Alkib. 131. C. D.), also eine Rechtfertigung des Sokrates gegen die Verläumdungen seiner Feinde, die ihm den

Umgang mit Jünglingen zum Vorwurfe machten, und ihn der Verführung beschuldigten. Das Unplatonische dieses Gesprächs leuchtet aus dem Ganzen, in welchem keine höhere Ansicht und keine wissenschaftliche Beziehung zu entdecken ist, hinlänglich hervor, zeigt sich aber ganz besonders in der Art, wie Sokrates und Alkibiades geschildert sind. Sokrates tritt ganz als das Gegentheil vom Platonischen im Symposion auf; im Symposion ist er der spröde Liebhaber, dem der Geliebte nachstellt, der allen Schein einer Nebenabsicht vermeidet, und selbst seine Liebe ironisch verbirgt, damit seine Rede einen ganz unzweideutigen Eindruck auf das Gemüth seines Lieblings mache; hier dagegen ist er die Zuchtruthe, die den Alkibiades stets verfolgt, bis er ihr nicht mehr entfliehen kann; und so wie auf der einen Seite Sokrates im Lehrtone auftritt und den Alkibiades eigentlich schulmeisterisch behandelt und zurechtweist (s. z. B. 109. A.), so ist auf der andern Alkibiades als unwissender Knabe geschildert, der auch nicht das Leichteste begreift (108. C. 129. C.), und das Schimpfliche, das ihm Sokrates vorhält, reumüthig eingesteht (127. D.). Dabei ist mehreres aus dem Symposion ungeschickt angewendet; die schöne Stelle z. B. 213. B. hat der Verfasser des Alkibiades, das *ἐλλοχῶν* misverstehend, 104. D. so nachgebildet: *εἰς τίνα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς* *) *με ἀεί, ὅπου ἂν ὦ, ἐπιμελέστατα παρών*, so als wäre Sokrates zudringlich gewesen, da es doch nach der Platonischen Darstellung im Symposion Alkibiades war, indem er sich um des Sokrates Liebe eifrigst bewarb. Eben so ist die Stelle 151. C. nach jener im Symposion 183. E. gebildet, und zwar hat der Verfasser die Nachah-

*) Oder hatte der Verfasser den *Xenophon* Sympos. VIII. 4. vor Augen? Man vergleiche vorzüglich die Worte §. 5: *τὸ δαιμόνιον προφασιζόμενος οὐ διαλέγει μοι.*

mung so wenig versteckt, dafs wir Platon's eigne Worte bei ihm wiederfinden: Οὐκοῦν ὁ μὲν τοῦ σώματός σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται; (vergl. *Xenoph.* Symp. VIII, 14.). S. 119. A. ist unleugbar aus dem Gorgias 503. B. 515. E. ff. entlehnt; eben so ist δήμου ἔρως und δημεραστὴς 132. A. aus dem Gorgias 481. D. und 513. C. geschöpft; die Stelle 105. B. C. ist unstreitig nach jener in d. Polit. VI. 494. C. gebildet; Sokrates heifst, wie im Theätetos, der Sohn der Phaenarete 131. E. u. a. Auch einzelne Redensarten scheinen von Platon entlehnt zu seyn, wie ὑβριστὴς εἶ 114. D. aus Symp. 175. E. 215. B.; αἰτίαν ἔχει 119. A. aus Gorg. 503. B. (in beiden Stellen ist nehmlich vom Perikles die Rede); ἀρετὴ vom Auge 133. B. aus der Polit. I. 353. B. u. a. Das Unplatonische zeigt sich vorzüglich auch in der Fremdartigkeit der Gedanken und Ausdrücke. So ist die Erklärung der σωφροσύνη 124. B. 129. A. 131. B. 133. C. (vergl. Charm. 164. D. u. Anterast. 138. A.) gewifs nicht Platonisch, wie wir schon zum Charmides erinnert haben; eben so die so wenig motivirte Behauptung, der Mensch sei die Seele 130. C. (vergl. *Cicer.* Somn. Scip. *Gatack.* zu Marc. Antonin. VII, 14. X, 38.); ganz fremdartig aber ist, wenigstens der Bezeichnung nach, die Stelle 133. C., wo das Göttliche in der Seele das λαμπρὸν und das Ungöttliche das σκοτεινὸν genannt wird *); die Ausdrücke θεοφιλῶς 134. D., μετὰ θεοῦ, ὁ θεὸς u. a., die so häufig wiederhohlt werden, so wie auch die Frömmelei mit dem Daemonion, die wir im Theages wiederfinden, verrathen mehr einen Nachahmer des Xenophon oder Xenokrates, als des Platon. Unplatonisch ist ferner die Declamation des Sokrates, gleich in der ersten Rede, und der Lehrton, in

*) Wunderlich genug macht *Tiedemann* (Dialog. Platonis argum. S. 138.) den Platon defshalb zum Vorläufer der Kabbalisten und Emanationsphilosophen.

welchem er dem Alkibiades seine Ansicht von der Bildung des Staatsmanns vorträgt, 133. E. ff. Dazu kommen noch Ausdrücke, die wir in den Schriften des Platon nicht finden, wie *μαγεία* 122. A., *κοινῇ βουλῇ* 119. B. 124. B., *ἐπιφάνεια* (Ruhm oder Auszeichnung) 124. C., *κρήγυος* 111. E., *δουλοπρέπεια* 135. C. (im Gorgias 485. B. 518. A. finden wir *δουλοπρεπές*) und *ἐλευθεροπρεπές* das.; *αὐτὸ τὸ αὐτό* (das selbst für sich: die reine Selbstheit) 129. B. u. a. Ferner Angaben, die aus unbekannter Quelle geflossen sind; so wird Pythodoros des Zenon Schüler genannt 119. A. (vergl. Parmen. 126. B.); Alkibiades leitet sein Geschlecht vom Eurysakes, dem Sohne des Aias, ab, Sokrates aber vom Dädalos (wie im Euthyphr. 11. B., s. *Buttmann* zu Alkib. S. 146. ff. dritte Ausg.) 121. A. ff.; Zopyros wird des Alkibiades Knabenführer genannt 122. B.; Pythokleides des Perikles Lehrer in der Musik, 118. C. (s. *Plutarch.* Leb. d. Perikl. 153. F. und de music. 1136. C.; nach anderen war Damon des Perikles Lehrer, s. *Isokr. π. τ. ἀντιδ.* S. 109. Orelli und *Leo Allat.* z. Epist. Socrat. S. 199. ed. Orelli). Die Anführung des Zoroaster, des Sohnes des Oramazes, 122. A. (s. *Mosheim* z. Cudworth. Syst. intellect. IV. §. 16. Th. I. S. 420. ff. 426. *Buttm.* S. 149.), die Erklärung der Magie als *θεῶν θεραπεία* 122. A., und die Beschreibung der ganz idealischen Erziehung bei den Persern 121. D. E. 122. A. ist, wie 123. B. angedeutet wird, aus besonderen, und zwar späteren, Nachrichten geschöpft, nicht blofs aus *Xenophon's* Anabasis I, 4. 9. (das. Zeun.); daher finden sich mehrere Abweichungen, wie 121. D., wo es heifst, dafs die persischen Königssöhne von Eunuchen (nicht von Weibern) erzogen würden, was mit der bekannten Stelle in den Gesetzen III. 694. D. in Widerspruch steht (s. *Spanhem.* z. Julian. Red. I. S. 131.). Uebrigens hat die weitläuftige Erzählung von der Erziehung der persischen Königssöhne

und die den Xenophon in seiner Kyropädie noch überbietende Idealisirung unstreitig den Zweck, den stolzen Alkibiades zu demüthigen; darum wird aller Glanz, alle Vornehmheit der Geburt, Erziehung und Lebensweise aufgeboten, um den Alkibiades zur Erkenntnifs seiner Ohnmacht und Nichtigkeit zu bringen; wefshalb wohl gerade diese Stelle keinen so scharfen Tadel *) verdient.

So wie das Ganze in wissenschaftlicher und künstlerischer Hinsicht keinen Gehalt hat, so ermangelt es auch einer eigentlichen historischen Grundlage; denn die Data sind nur willkührlich zusammengerafft, nicht nach einem wissenschaftlichen oder künstlerischen Zwecke geordnet und in ein wahrscheinliches Ganzes zusammengefügt. Alkibiades wird in dem Zeitpuncte aufgeführt, wo er im Begriffe war, öffentlich aufzutreten, und zwar nicht gegen das Ende der 89ten Olymp., wo sein politisches Leben begann (s. *Thukyd.* V, 43. *Valcken.* z. Herod. VIII, 17. S. 627.), sondern um Olymp. 87, 2.; denn er soll noch nicht ganz 20 Jahre alt gewesen seyn (105. B.); daher wird auch Perikles als noch lebender angeführt (104. B. 118. C. 124. C.). Dies scheint eine Nachahmung des *Xenophon* (Memor. Socr. I, 2. 40. Vergl. III, 6. 1.) zu seyn. Das Gespräch selbst wird durch die Erwähnung der Schlachten bei Tanagra (Olymp. 80, 4.) und Koronea (Ol. 83, 2.), die vor dem peloponnesischen Kriege geliefert wurden, in Verhältnifs zum Alter des Alkibiades zu weit hinaufgesetzt; näher lagen doch die Schlachten bei Delion (89, 1.), vor Amphipolis (89, 3.) u. a. Eben so anachronistisch ist es, dafs Agis, des Archidamos Sohn, der zuerst im 6ten Jahre des peloponnesischen Kriegs, also nach dem Tode des Perikles, als Heerführer auftrat (*Thukyd.* III, 89.), angeführt

*) Schleiermacher Th. II. B. III. S. 293. 516.

wird, 124. A. So ließen sich noch mehrere Ausstellungen machen, wenn es für den Einsichtigen noch eines Beweises bedürfte, daß auch dieses Gespräch in der Reihe der ächten Schriften des Platon keinen Platz behaupten kann. Man vergl. *Schleiermacher's* Uebers. Th. II. B. III. S. 291 ff. u. Anmerk. S. 507. ff.

8. *Alkibiades II.*

Sokrates fragt den Alkibiades, der finster zu Boden blickt, worüber er nachdenke, ob er etwa Willens sei zu beten; denn das Gebet sei für den Menschen der wichtigste Gegenstand des Nachdenkens, da er sich so oft von den Göttern etwas erbitte, was ihm Unheil bringe, in der Meinung, daß es zu seiner Wohlfahrt gereiche. *Alk.* Wer sollte so wahnsinnig seyn, sich verderbliches zu erbitten? *Sokr.* Der Wahnsinn ist der höchste Grad der Unverständigkeit, und diese ist der Verständigkeit oder Erkenntniß entgegengesetzt; die Menschen sind also verständig oder unverständig, und zwar größtentheils das letztere, weil die meisten ohne Erkenntniß handeln; oft aber ist Unwissenheit besser, als Erkenntniß; denn bloße Erkenntniß, wenn sie nicht mit Erkenntniß des Besseren, das heißt, des Nützlicheren verbunden ist, setzt uns noch nicht in den Stand, klug zu handeln. Um auf das Beten zurückzukommen, so ist jenes Gebet des Dichters wohl das richtigste, daß die Götter das Böse, auch wenn wir es erbitten, abwenden mögen, oder das der Lakedämonier, das Schöne zu dem Guten zu verleihen. Bloße Opfer und Gaben nützen nichts, da die Götter durch Geschenke nicht gewonnen werden, und nur auf die Seele des Betenden sehen, ob sie gerecht und heilig ist. Für dich aber, der du nicht weist, was du dir von den Göttern erflehen sollst, und zu hochmü-

thig bist, nach der einfachen Weise der Lakedämonier zu beten, ist es das Beste, um nichts zu bitten, bis deine Seele gereinigt ist und du gelernt hast, wie man sich gegen die Götter und die Menschen verhalten mufs; und dafür wird derjenige Sorge tragen, dem deine Besserung am Herzen liegt. *Alk.* Diesem bin ich auch bereit zu folgen; und bis dahin werde ich das Opfer aufschieben. — Darauf setzt Alkibiades den Kranz, den er als Opfernder trug, auf des Sokrates Haupt, um ihn für den guten Rath zu belohnen. Sokrates hält ihn für eine gute Vorbedeutung, und fühlt sich in der Hoffnung bestärkt, dafs er über die Liebhaber des Alkibiades noch den Sieg davon tragen werde. —

Dieses Gespräch handelt von einem beliebten Thema der Moralisten *), und der dem Ganzen zum Grunde liegende Gedanke ist jener einfache Spruch, den auch *Xenophon* Denkw. d. Sokr. I, 3. 1. dem Sokrates zuschreibt, und welchen ein Komiker so ausgedrückt hat:

Μή μοι γένοιθ', ἃ βούλομαι, ἀλλ' ἃ συμφέρει.

Eben so berichtet *Diogen. Laert.* VIII, 9. vom Pythagoras: *οὐκ ἐᾷ εὔχεσθαι ὑπὲρ ἑαυτῶν, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὸ συμφέρον.* So ächt sokratisch aber die Grundidee des Gesprächs ist, so wenig ist die Ausführung derselben und die Darstellung überhaupt Platonisch, ja noch weniger, als die im ersten Alkibiades, so dafs das Gespräch nicht einmal für eine Nachbildung der xenophonteischen Darstellungsweise **) (wenn gleich der Grundge-

*) S. *Xenophon* Mem. Socr. I, 3. 1. ff. (vergl. *Valer. Maxim.* VII, 2. extr. 1.) Cyropaed. I, 6. 1 — 6. *Senec.* Epist. X, 4. das. Ruhkopf. T. II. S. 42. *Juvenal.* Satyr. X. *Persius* II. (s. Casaubon. S. 170 ff. Paris. Ausg.) *Lucian.* Icarom. §. 25. T. II. S. 195. Navig. S. 424 ff. *Max. Tyr.* u. a.

**) Einige unter den Alten schrieben es nehmlich dem Xenophon zu, s. *Athen.* XI. 506. C. Daher *Muretus* in der 7ten Rede: „Atque hoc illud est, quod in Alcibiade minore sive

danke aus dessen Denkw. d. Sokr. entlehnt zu seyn scheint) gehalten werden kann.

An vielen Stellen stimmen die beiden Alkibiade überein (man vergl. 141. A. 148. A. mit Alkib. I. 105. A.; 145. B. mit Alk. I. 107. E. 108. A.; 145. D. Alkib. I. 108. B. ff. u. a).; doch enthält der zweite auch viele Abweichungen vom ersten und mehrere Eigenthümlichkeiten der Sprache und der Gedanken. Sokrates ist z. B. nicht jener absprechende und züchtigende Lehrmeister, und auch Alkibiades nicht der unwissende und leicht zu zähmende Knabe, wie im ersten; vielmehr tritt Sokrates bescheiden auf und trägt seine Meinung nur zweifelhaft vor (wie 150. B. u. a.), Alkibiades dagegen erklärt sich um so entschiedener, und oft ganz bestimmt gegen des Sokrates Ansicht, wie 145. A. C. 147. B. Lakedämon, im ersten Alkib. 122. D. der reichste und mächtigste aller hellenischen Staaten, wird hier 149. A. in Rücksicht des Reichthums dem athenäischen gleich gesetzt. Im ersten Alkibiades wird alles auf das Sich-selbst-Erkennen zurückgeführt, hier aber als das Höchste, selbst im Gegensatze zum Wissen, die Erkenntniſs des Besten *) (d. i., des Nützlichen, wie es der Verfasser selbst erklärt) aufgestellt: ein ganz unplatonischer Gedanke, das Gute der Erkenntniſs so entgegenzusetzen, noch mehr, zu behaupten, daſs Unwissenheit oft besser sei, als Erkenntniſs. Unplatonisch ist ferner die directe Lobpreisung der Lakedämonier 148. C. ff., welcher keine Ironie

Plato sive Xenophon disputat, ea, quae suapte natura bona sunt, sine scientia eius, quod optimum est, quam eandem et philosophiam esse statuo, ad perniciem, non ad salutem, valere."

*) τὸ βέλτιστον, 144. D. 145. E. Vergl. Phaedr. 232. A. Gorg. 436. A. Phaedon 410. Tim. 48. A. *Xenoph.* Cyropaed. V, 1. 8. u. a.

oder Anspielung zum Grunde liegt, (im Protagoras z. B. werden die Lakedämonier nur im ironischen Gegensatze zu den geschwätzigen Sophisten gepriesen); die Erhebung der Poesie und ihrer allegorischen Bedeutsamkeit (147. B. C.), ins Besondre des Homeros, welcher der weiseste und göttlichste Dichter genannt wird (147. C.), u. a. Schlechte Nachahmung des Platon ist die Stelle 141. D. vom Archelaos, wo das χθιζὰ und πρωΐζά so bestimmt auf den Gorgias 470. D. hinzeigt: ein Anachronismus, gegen welchen der am ersten Alkibiades gerügte, dafs Perikles als noch lebender angeführt wird (143. E.), noch geringfügig erscheint; Sokrates erwähnt nehmlich die Ermordung des Archelaos, die erst nach seinem Tode erfolgte, und zwar über 20 J. später, als das Gespräch gehalten seyn kann; denn es fällt in die Jugendzeit des Alkibiades, also kann es nicht über Olymp. 89, 4. gesetzt werden. Eine mislungene Nachahmung des Platon im Sympos. 213. E. ist es, wenn Alkibiades den Kranz, den er als Opfernder trägt, dem Sokrates aufsetzt; überdies ist das Ganze ohne Motivirung hingestellt; denn Sokrates deutet nicht einmal darauf hin, dafs er selbst es sei, der für des Alkibiades Bildung Sorge tragen werde (150. E.), und doch setzt ihm Alkibiades, ohne weiter darnach zu fragen, wer sich um ihn verdient machen wolle, den Kranz auf. — Verworrenheit herrscht in einzelnen Sätzen (wie 141. B. 134. C. ff. 144. A.) und in ganzen Stellen. So führt Sokrates den Alkibiades dahin, dafs er zugiebt, der Wahnsinn und Unverstand seien der Verständigkeit entgegengesetzt, und weil einer Sache immer nur eine andere, nicht zwei, entgegenstehe, so müsse auch der Wahnsinnige Eins seyn mit dem Unverständigen. Da dieses aber nachher widerlegt wird, so hat die ganze Auseinandersetzung keinen Zweck; man müfste denn annehmen wollen, dafs der Verfasser diejenigen, die den Wahnsinn und Unverstand für Eins

hielten *), habe widerlegen wollen. Ferner verwechselt Sokrates die Arten und die Grade mit einander, 140. C. D., indem er die verschiedenen Arten der Kunst, Krankheit u. a. mit den verschiedenen Graden der Unverständigkeit vergleicht. Abgeschmackt ist im Munde des Sokrates die Erzählung, er habe von alten Leuten gehört, dafs die Lakedämonier und Athenäer in Krieg verwickelt gewesen seien, und die Lakedämonier immer gesiegt hätten (148. D.): als wenn Sokrates, der den ganzen peloponnesischen Krieg erlebt und selbst mehreren Schlachten beigewohnt hatte, von den Schicksalen seines Staates so wenig Kunde gehabt hätte. Eben so abgeschmackt ist das Mährchen, dafs die Athenäer zum Ammon geschickt hätten, um ihn befragen zu lassen, warum die Götter den Lakedämoniern, die ihnen doch nicht so huldigten, wie die Athenäer, immer den Sieg verliehen. Ganz gegen den Sinn ist die Anwendung der Verse aus der Antiope des Euripides 146. A., nach dem Gorgias 484. E. das. Heind. S. 128.

Das Unplatonische zeigt sich endlich auch im Vortrage und in der Sprache. Vieles wird langweilig wiederhohlt (s. 139. B. ff.; 143. C. 144. C.; 144. D. 146. D. E.; 148. B. 149. C. u. a.), der Gedanke dagegen, dafs die Götter blofs auf die Gerechtigkeit und Heiligkeit der Seele sehen, gleichsam nur gelegentlich eingeschaltet, 150. A. Auch einzelne Redensarten sind bis zum Ueberdrusse wiederhohlt, wie *ἅ τί δεῖ καθ' ἕκαστα λέγειν*, 138. C., und *οὕς τί δεῖ καθ' ἕκαστα λέγειν*, 139. B.; eben so *εἴ τι ἐν νῷ ἔχεις*, 143. A. 150. B.; *ἔστιν ὧν - οἷς* 143. C. 144. C. (vergl. Phaedon S. 255. *Xenoph.* Cyrop. III, 3. 13.). Ungeschickt ist der Ausdruck *οὓς δὴ καλοῦμεν ἰατρούς*, 140. B.; *ἔφησθα καλεῖν*, 146. C. u. a.; unge-

*) Nach dem stoischen Paradoxon: *ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται*, s. *Cicer.* Parad. 4. Tuscul. Disput. IV, 24.

wöhnlich *ὑποσταίη* (verspräche, s. *Stephan.* Thes. gr. ling. T. I. S. 1797. C. D. E.) 141. B.; *κεκυρηκότα* 141. B.; *ἀστρατήγητος* (der noch nicht Anführer gewesen ist) 142. A.; *ἀπορῶ μή* — (ich besorge oder vermuthe) 142. D.; *μεγαλόψυχος* (hochmüthig, eingebildet) 140. C. 150. C.; *ἴδοιμι* 151. B.; *ἀποκριθῆναι* (s. *Sturz.* de dialect. maced. S. 148.) 149. B. *) Poetische oder sprichwörtliche Ausdrücke sind 145. C. 147. A. 148. A. u. a. Gegen Platon's Manier ist endlich die Verschmelzung homerischer, euripideischer u. a. Verse mit der eignen Rede, wie 142. D. 146. A. E. 147. A. B. 148. B. 150. D. E. 151. B.

9. *Menexenos.*

Sokrates, dem Menexenos erzählt hatte, daſs er im Rathe gewesen sey, wo man einen Redner bei der feierlichen Beerdigung habe wählen wollen, preist die im Kriege Gefallenen glücklich, indem ihnen eine herrliche Bestattung und überdies noch das Glück, von den trefflichen Rednern der Athenäer gerühmt zu werden, zu Theil werde. *Men.* Du spottest immer der

*) Eben dahin gehört *εἰς τὸ παρῆκον τοῦ χρόνου* 148. C., das ich so erklären möchte: für die fortlaufende Zeit, also fortwährend oder immer; denn *παρήκειν*, sich erstrecken, ist fortlaufen (s. *Duker.* z. Thucyd. IV, 56. S. 260.), und *εἰς* bezeichnet bei Zeitbestimmungen auch den Zeitpunkt, in welchem und während dessen etwas geschieht, s. *Viger.* Idiotism. S. 594. Herm. In den Misc. Observ. T. II. S. 305. wird die Stelle für verderbt gehalten und so verbessert *πρὸς τὸ παρῆκον.* — Im Vorhergehenden ist *μάργον* offenbar falsch; ich vermuthe, daſs statt *ἀλλὰ μάργον* gelesen werden müsse *ἀλλὰ μὴν* (dem vorhergehenden *μέν* entgegengesetzt) *ἔργον*; aus *μὴν ἔργον*, abgekürzt geschrieben, konnte leicht *μάργον* entstehen. *Heindorf* verbesserte *μέρμερον.*

Redner, und doch mufs es schwierig seyn, fast ohne alle Vorbereitung aufzutreten; denn unvorhergesehen trifft jetzt den Redner die Wahl. *Sokr.* Als könnte es schwer seyn, gut zu reden, wenn man vor den Athenäern auftritt, um sie zu preisen. *Men.* Hieltest du dich wohl für fähig, die Rede zu halten? *Sokr.* Allerdings; denn Aspasia, die auch den trefflichen Perikles gebildet hat, ist meine Lehrerin. *Men.* Nun wie würdest du reden, wenn du die Rede halten müfstest? *Sokr.* Ich würde die Rede vortragen, welche ich gestern von der Aspasia vernommen habe; da sie nehmlich hörte, dafs die Athenäer einen Redner wählen würden, so hielt sie theils aus dem Stegreife, theils auch vorbereitet (indem sie einige Ueberbleibsel von der Leichenrede, die sie für den Perikles verfafst hat, zusammensetzte) eine Rede. — Auf des Menexenos Aufforderung trägt dann Sokrates die Rede vor. — Lobpreisung der Tapferen, die für das Vaterland gefallen sind, von Seiten ihrer edlen Abkunft (denn ihre Voreltern waren Eingeborne) und ihres gottgeliebten Vaterlandes, das vor allen übrigen Ländern zuerst den vernünftigen und Gott verehrenden Menschen erzeugte, den die Götter bildeten. Herrliche Thaten der Athenäer im Kampfe mit den Persern, und Befreiung von Hellas. Die Väter selbst, redend eingeführt, ermahnen ihre Nachkommen, einzig nach Tugend und Tapferkeit zu streben, da alle anderen Güter ohne Tugend eitel seyen. Bestrebt euch, uns an Tugend und Tapferkeit noch zu übertreffen; dann werden wir euch, wenn euch das Schicksal abruft, freundlich empfangen. Die Eltern der Verstorbenen müssen von ihrer Trauer abstehen, und dessen eingedenk seyn, dafs sie sterbliche Söhne geboren, und dafs diese das erreicht haben, wonach sie strebten, unsterblichen Ruhm. Der Staat wird für die Väter und Kinder der Verstorbenen Sorge tragen, jene im Alter ernährend

und diese zu rechtschaffenen Männern bildend. — Gesetze des Staats in Betreff der Erziehung der verwaisten Söhne und der Verherrlichung der für das Vaterland Gefallenen durch Leichenreden und Wettspiele. Der Staat sorgt für die Verstorbenen wie ein Sohn, für die Söhne wie ein Vater und für die Eltern wie ein Vormund. —

Auch dieses Gespräch wurde, ohngeachtet seiner blofs rhetorischen Tendenz, bisher für ein platonisches Werk gehalten, und diese Meinung bestärkte das Alterthum, welches die Aechtheit desselben einstimmig anerkennt *); aber selbst das Ansehn des Alterthums darf unser kritisches Urtheil nicht bestimmen; denn wollten wir alles für platonisch halten, was die Alten dafür ausgeben, so müfste man einen doppelten Platon annehmen: einen eigentlichen, so wie er sich in den gröfseren, unbezweifelt ächten Werken darstellt, und einen uneigentlichen, der nicht selten gerade das Gegentheil vom eigentlichen wäre, das heifst, wir müfsten den Platon in Widerspruch mit sich selbst setzen, was doch keiner, der den tiefen Verstand und die Einstimmigkeit der Ansichten, der Gesinnung und der Darstellungsweise in den ächten Werken des Platon kennen gelernt hat, auch nur für denkbar und möglich, geschweige denn für wahrscheinlich halten wird.

Betrachten wir, von allem äufseren wegsehend, die Schrift für sich selbst, so verräth sie ihre Unächtheit schon durch die S. 235. C. so deutlich bezeichnete Absicht, den Sokrates gegen den Vorwurf zu verthei-

*) *Aristotel.* Rhetor. I, 9. §. 30. III, 14. §. 11. führt es an, ohne jedoch den Platon zu nennen. Man s. aber *Cicer.* Tusc. Disput. V, 12. Orat. 44. *Dionys. Halic.* de admir. vi dic. in Demosth. T. V. S. 1027. Reisk. *Plutarch.* Leb. d. Perikl. S. 165. C. u. a.

digen, daſs er ohne Grund die Redner bespöttle, durch das prahlerische Wesen des Sokrates 235. E. 236. A. und die Ansprüche, die er als Redner macht. Waren dem Verfasser des Menexenos der Phaedros und Gorgias unbekannt? Sokrates ist hier gerade das Gegentheil vom Platonischen; er kann seine Begierde, als Redner sich zu zeigen, nicht verbergen; anfangs brüstet er sich mit seiner rednerischen Fertigkeit; darauf läſst er sich vom Menexenos erst auffordern, und sogleich fängt er dann seine Rede an. Wie abgeschmackt ist es, wenn Sokrates erzählt, er habe wegen seiner Vergessenheit von der Aspasia bald Schläge bekommen (236. C.); wie kindisch und albern, wenn er sagt, dem Menexenos zu Gefallen wolle er selbst nackt tanzen (236. D.). Gleich abgeschmackt ist des Menexenos Antwort (234. B.): wenn du, Sokrates, es mir zugiebst und räthst, daſs ich herrschen soll, so werde ich mich darum bemühen. Wie Sokrates im Symposion seine erotische Weisheit der Diotima zu verdanken vorgiebt, so erklärt er sich hier für einen Schüler der Aspasia *) (soll dieses Spott auf die Redner seyn, daſs sie ein Weib übertreffe? wie die Stelle 249. D. anzudeuten scheint); ja die Standrede der Aspasia, die er vorträgt, giebt er für eine Ergänzung der perikleischen Leichenrede aus (s. *Thukyd.* II, 34. ff. Menex. 236. A. B. Wie ungeschickt ist der Ausdruck *περιλείμματ' ἄττα ξυγκολλῶσα* 236. B.!). Dazu kommen Widersprüche (235. C. heiſst es, die Wahl sey plötzlich und ohne Vorbereitung erfolgt, da doch zuvor gesagt war, sie sey auf den folgenden Tag verschoben worden, 234. B.), und Unrichtigkeiten, indem z. B. 238. C. die athenäische Staatsverfassung Aristokratie genannt und von Königen gesprochen wird. Kann

*) S. *Wernsdorf* z. Himer. S. 357. *Gottleber* z. Menex. S. 22. *Fr. Schlegel* in: Griech. u. Röm. S. 263. ff.

man dieses für Platonische Darstellung halten, da wir wissen, was Platon unter Aristokratie, der Herrschaft des ἄριστον, verstand, wie treffend er die athenäische Demokratie geschildert, und zugleich wie scharf er sie getadelt hat? Was sollen wir vollends zu den lügenhaften Lobsprüchen des athenäischen Staats sagen (238. D. ff.)? Konnte wohl Platon so volksschmeichlerisch lügen, er, der eben diese Schmeichelei den Rednern zum gröfsten Vorwurfe machte? Wie parteiisch ist ferner die Erzählung des Geschichtlichen, worin alles für die Athenäer nachtheilige ausgelassen und nur das Günstige (wie der Kampf bei Sphakteria 242. C. D.) hervorgehoben ist! Dazu noch die weitläufige Erzählung bekannter Thatsachen (239. E. ff.) und das Rhetorische des Vortrags, indem der Verfasser die in Antithesen spielende Beredsamkeit der Schule des Gorgias wo möglich noch übertroffen hat *); denn die gesuchten Gleich- und Gegensätze, mit denen die ganze Rede überfüllt ist, sind oft bis zum völligen Gleichklange getrieben, wie ἐπαινέσεται und παραινέσεται, ἱκανῶς und εὐμενῶς u. a. Tadelnswerth sind ferner die rhetorischen Ausmahlungen, wie 235. C., die gesuchten poetischen Ausdrücke (wie πηγὰς τροφῆς 237. E.; ἐλαίου γένεσιν, πόνων ἀρωγήν 238. A. u. a.), die affectirte Dunkelheit (wie δόξαν ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις λαβὼν ἔχει 239. C., was auch Dionysios mit Recht getadelt hat), der schlechte Periodenbau in einer eigentlich rednerischen Schrift (wie 234. C., wo alles so schleppend und durch die Häufung der Participien so schwerfällig gebildet ist) und das Unzusammenhängende der Perioden (was Platon im Phaedros an des Lysias Rede so scharf tadelt), indem die Sätze fast immer durch μετὰ τοῦτο oder μετὰ ταῦτα nicht, wie organische Glieder,

*) S. *Dionys.* Halicarn. de admir. vi dicend. in Demosth. Th. VI. S. 1033. ff. Reisk.

verbunden, sondern atomistisch an einander gefügt sind (man vergl. 242. A. C. 243. C. 244. B. D. u. a.). Ungewöhnliche Ausdrücke sind 238. D. ἀγνωσία (Unberühmtheit, da es sonst Unwissenheit bedeutet, wie bei *Thukyd.* VIII, 66. *Plat.* Sophist. 267. B.) und 239. C: τὴν ἀξίαν ἔχει. Auch werden Begebenheiten erwähnt (wie des Agesilaos Feldzug in Asien, Konon's Sieg bei Knidos, die Wiederherstellung der athenäischen Mauern, die Thaten des Thrasybulos u. a.), die über die 95te Olymp. (also über des Sokrates Tod) bis zur 98ten Olymp. hinausgehen, s. *Aristid.* Orat. T. II. S. 286. — Offenbare Nachahmung des Platon ist S. 237. B: μητρὸς τῆς χώρας, ἐν ῇ ᾤκουν, s. Polit. III. 414. E.; 245. D: φύσει βάρβαροι, s. Polit. V. 470. B. C.; 237. C: πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ, s. Sympos. 178. A.; 249. A: ἐν πατρὸς σχήματι, vergl. Legg. IX. 859. A. XI. 918. E. — Mit Recht hat daher schon *Schleiermacher* (Uebers. Th. II. B. III. S. 367. ff. Anm. S. 524. ff.) diese Schrift aus der Reihe der platonischen ausgestrichen. Ein strenges, aber gerechtes Urtheil hat auch *Fr. Schlegel* über die epitaphische Rede des Sokrates in Vergleichung mit der des Lysias im Attisch. Mus. I. B. 2. H. S. 262. ff. gefällt.

10. *L a c h e s.*

Lysimachos und Melesias fragen die Feldherrn Laches und Nikias um Rath, ob sie ihre Söhne (Aristides und Thukydides) in der Fechtkunst, von welcher Stesilaos eben eine Probe abgelegt hatte, sollen unterrichten lassen; Nikias hält sie für nützlich, Laches dagegen verwirft sie. Sokrates, der mit zur Berathschlagung gezogen wird, erinnert, dafs sie, bevor sie über die Bildung der Jünglinge etwas bestimmen könnten, erkannt haben müfsten, was die Tugend

sey; diese Frage werde sich am leichtesten beantworten lassen, wenn sie einen Theil der Tugend, und zwar den, der sich auf die Waffenkunst beziehe, die Tapferkeit, betrachten wollten. Laches setzt das Wesen der Tapferkeit darein, gegen den Feind kämpfend stehen zu bleiben und nicht zu fliehen; vom Sokrates widerlegt, erklärt er sie dann für Ausdauer und Standhaftigkeit. Auch diese Bestimmung verwirft Sokrates, da die Tapferkeit, als Tugend, folglich als etwas gutes und edles, nur die verständige, nicht die unsinnige und verderbliche, Ausdauer seyn müſste, demjenigen aber, der ohne Erkenntniſs oder Geschicklichkeit in etwas ausdaure oder kühn es unternehme, nicht abgesprochen werden könne, daſs er tapfrer sey, als der Kundige, Geübte und Besonnene. Darauf erklärt Nikias die Tapferkeit für die Weisheit oder Erkenntniſs des Furchtbaren und Nicht-furchtbaren im Kriege und in anderen Lebensverhältnissen. Laches wendet dagegen ein, daſs die Tapferkeit von der Weisheit verschieden sey, und daſs, wenn der Tapfere das Gefahrvolle erkennte, er Eins seyn würde mit dem Wahrsager. Darauf zeigt Sokrates, daſs sich die Tapferkeit als Erkenntniſs nicht bloſs auf die Zukunft (das zukünftige Gefahrvolle), sondern auf alle Zeiten beziehen müsse; dann aber sey sie Erkenntniſs des Guten und Bösen überhaupt. Wer nun das Gute und Böse erkennt, ist doch wohl eben so besonnen, gerecht und fromm, als tapfer? Die Erkenntniſs des Guten und Bösen ist daher nicht ein Theil der Tugend, sondern die gesammte Tugend; folglich kann die Tapferkeit nicht diese Erkenntniſs seyn. Sokrates bekennt seine eigne Unwissenheit in Betreff der Tugend und der Bildung der Jünglinge, ermahnt aber den Lysimachos und Melesias, für ihre eigne Bildung sowohl, als für die ihrer Söhne zu sorgen, und weder Geld noch sonst etwas zu sparen. —

Dieses Gespräch, dessen Thema aus dem Protagoras entlehnt ist, verdankt vielleicht seinen Ursprung einem dem Platon oder den Sokratikern gemachten Vorwurfe, dafs sie den Sokrates von der Tapferkeit reden lassen, die er doch nicht kenne, und über die nur berühmten Feldherrn eine Stimme zukomme. Es wird daher gezeigt, dafs sie Sokrates nicht allein aus Erfahrung kennen gelernt (dieses bezeugt ihm der Feldherr Nikias selbst 181. B. 188. E. 189. B.), sondern auch ihr Wesen besser erforscht habe, als die berühmtesten Feldherrn seiner Zeit, Laches (*Thukyd.* III, 90.) und Nikias (*Thuk.* V, 16.); denn Nikias selbst gesteht, dafs sie beide nicht wissen, was sie als Männer und Feldherrn doch wissen sollten, 200. A. Dieses ist die Tendenz des Gesprächs, die deutlich genug in ihm angedeutet ist. Was über die Tapferkeit ausgesagt wird, ist aus dem Protagoras geschöpft; und zwar wird die im Protagoras aufgestellte Erklärung, dafs sie die richtige Erkenntnifs des Furchtbaren und Nicht-furchtbaren, folglich Weisheit sey *), als die eigne Behauptung des Sokrates (womit bestimmt auf den Protagoras des Platon hingedeutet wird), sonderbar genug vom Nikias in Schutz genommen (194. D.), und noch sonderbarer vom Sokrates bestritten. Weit gefehlt also, dafs die im Protagoras aufgestellte Erklärung weiter ausgeführt und gründlicher erörtert würde, geht Sokrates vielmehr darauf aus, sich selbst zu widerlegen (denn des Nikias Erklärung, die er bestreitet, wird ausdrücklich als sokratische Behauptung bezeichnet, 194. C.), nicht, um eine bessere und gründlichere Erklärung herbeizuführen oder vorzubereiten, sondern des eitlen Zwecks wegen, die berühmten Feldherrn als unwissende Menschen darzustellen, und zwar gerade darin ihre Unwissenheit aufzudecken, was sie

*) 360. D. Vergl. Polit. IV. 429. B. ff.

als Kriegsmänner am besten kennen sollten. Wie daher Schleiermacher den Laches für ein Platonisches Gespräch und zwar für eine weitere Ausführung des im letzten Theile des Protagoras nicht Erörterten halten konnte, ist schwer zu begreifen.

Gehen wir zur Betrachtung der Einzelnheiten über. Schon der Eingang, die Rede des Lysimachos, ist unerträglich weitschweifig; und vergleichen wir damit die Rede des alten Kephalos in der Politia (vorzüglich 328. C. D.), die hier selbst im Einzelnen (so ist 181. C: χρῆν μὲν — μὴ ἄλλως ποίει — ἀλλὰ συνίσθι wörtlich aus der Politia genommen) nachgebildet ist, wie albern und verworren erscheint das Geschwätz des Lysimachos gegen die schöne und heitere Redseligkeit des alten Kephalos! Das Ganze hat kein dramatisches Leben, und so ist auch die Charakterschilderung elend. Laches und Nikias, die berühmten Feldherrn, die Platon gewifs mit mehr Achtung und Schonung behandelt hätte, spielen eine erbärmliche Rolle; sie necken sich gegenseitig (197. C. D.), und der eine hat seine Freude an der Unwissenheit des anderen; Sokrates selbst theilt mit ihnen diese Schadenfreude, indem er sie hinter einander bringt, 194. D. 195. A. B. Laches, den der Verfasser von der Harmonie in Reden und Handlungen so schön sprechen läfst (188. D. s. Polit. III. 398. E. IX. 591. C. D. Und wie kömmt Sokrates dazu, darüber zu spötteln? 193. D.), ist bald darauf so ungelehrig, dafs er auch die leichtesten Fragen nicht versteht, 191. E. Noch mehr wird Nikias, der muthlose (*Plutarch.* Leb. d. Nik. 524. C.) und bedenkliche (s. Schol. u. Ausl. zu Aristoph. Vög. 639.), bespöttelt; wiederholt wird auf sein abergläubisches Wesen angespielt, und die Tapferkeit auf die Wahrsagerei bezogen, 195. E. 198. E. Die Tapferkeit, sagt Nikias 197. B., ist Vorsicht, die gewöhnlich sogenannte aber Verwegenheit; dieses persiflirt Laches 197. C., indem er erklärt,

Nikias habe die Tapferkeit so bestimmt, um sich selbst dadurch zu erheben. Eben so persiflirt ihn Sokrates und zieht ihn mit der vom Damon erlernten Weisheit auf, 197. D. 200. A. B. — Nach weitläufigem Hin- und Herreden wirft Sokrates die Frage auf, was die Tugend sey, da doch von den gymnastischen Uebungen, als Vorspielen der Kriegskunst, eigentlich die Rede war, 190. B. Ferner wird ein Theil der Tugend betrachtet, um die Erforschung des Wesens der Tugend zu erleichtern (190. C.), dagegen selbst im Menon erinnert wird, dafs man keine einzelne Tugend erkennen könne, ohne zu wissen, was die Tugend überhaupt und an sich sey. Dabei wird die Frage, ob die Tugend Theile habe oder nicht, und wie sich die Theile zu einander und zur Tugend an sich verhalten, gar nicht berührt. S. 179. D. erzählt Lysimachos, dafs sein Vater, der grofse Aristides, seine Bildung vernachlässigt habe, s. dagegen Menon 94. A. Die Lakedämonier werden die eigentlichen Kriegskünstler genannt 182. E., und Lakedämon für ein ἄβατον ἱερὸν erklärt (183. E.), was offenbar dem Protagoras 342. C., vornehmlich in Beziehung auf die dort erwähnte ξενηλασία, nachgebildet ist *). Ueberhaupt ist dieser Dorismus, wie jener von der Harmonie, blofse Nachahmung misverstandener Stellen des Platon. Die Behauptungen werden mit homerischen Stellen belegt 191. A. B., und zwar vermittelst künstlicher und falscher Erklärung, wie 191. B. 201. B. Würde wohl Platon ein so schlechtes Beispiel gewählt haben, wie das vom Gesichte ist 190. A: als könnte man es durch Kunst erhalten und durch Unterricht erwerben, wie die Bildung? Erwägen wir ferner die Undeutlichkeit und Verworrenheit (wie 179. B. 181. B: κἀμὲ δὲ ἡγοῦ-

*) Den Protagoras hatte der Verfasser auch am meisten vor Augen, s. 186. A. B. C. 194. D. E. 195. A.

μαι, 185. A. u. a.), den schlechten Zusammenhang mehrerer Stellen (wie S. 198. E., wo Sokrates gegen seinen eignen Zweck redet, 199. B. u. a.), das Matte und Schleppende (wie 181. B: εἰς ταῦτα, εἰς ἃ οὗτοι ἐπαινοῦσιν *)) u. s. f. — Selbst einzelne Wendungen und Ausdrücke scheint der Verfasser des Laches vom Platon entlehnt zu haben; so ist μὴ ἄλλως ποίει 181. C. 201. C. offenbar aus der Politia I. 328. D. 338. A. (s. *Wyttenb.* zu Phaedon S. 328.) entlehnt; καὶ ἄλλως καὶ δὴ καὶ (besonders auch, weil wir u. s. f.) 181. A. nach dem Phaedon am Ende: ἀρίστου, καὶ ἄλλως (ins Besondre) φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου; häufig finden wir das Besitzfürwort statt des persönlichen gebraucht, wie 181. A. τὰ σά für σύ (diese Stelle hat Schleiermacher unrichtig übersetzt), 188. C. τὸ ἐμόν für ἐγώ, s. Polit. VII. 533. A. Theaet. 161. E. Legg. I. 643. A. III. 688. A. IV. 723. B. VI. 778. D. IX. 860. C. **) Die Stelle 181. B. ist ganz nach jener im Symposion 221. A. gebildet; dort heifst es: ἀνεχώρει οὖν — οὗτός τε ἅμα καὶ Λάχης, und im Laches: ἐν γὰρ τῇ ἀπὸ Δηλίου φυγῇ μετ᾽ ἐμοῦ συνανεχώρει. Die bildlichen und von der Jagd entlehnten Ausdrücke διέφυγεν und κυνηγέτην μεταθεῖν 194. B. erinnern an die bekannten

*) wo man εἰς ἃ αὐτοὶ ἐπαινοῦνται erwartet hätte, wie *Naevius* bei Cicer. Tuscul. Disput. IV, 31. sagt: „Laetu' sum laudari me abs te, pater, laudato viro.“ Epist. ad famil. V, 12: Placet enim Hector ille mihi Naevianus, qui non tantum laudari se laetatur, sed addit etiam a laudato viro. Vergl. XV, 6. u. *Gatacker.* zu M. Anton. III. §. 4. S. 72. Die Stelle im Laches scheint nicht verderbt, wie *Heusde* (Specim. coniect. in Plat. S. 121.) meinte, der οὗτοι in αὐτοὶ verwandeln wollte, sondern nur der Ausdruck ungeschickt.

**) Ueberhaupt nähert sich der Laches, wie der zweite Alkibiades, dem Vortrage und den Ansichten nach weit mehr den Gesetzen, als der Politia und den andern Werken des Platon.

Platonischen Stellen Parm. 128. C. Sophist. 226. B. Politik. 301. E. u. a.; eben so χειμαζομένοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσι 194. B. an den Philebos 29. B: χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ' ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις. Endlich finden wir nicht nur häufige Wortspiele (wie 188. B: ἀηθές und ἀηδές; 188. C. ἁπλοῦν, u. a.) und, zum Theil bekannte, sprichwörtliche Redensarten (wie ἐν τῷ Καρί 187. B.; ἐν πίθῳ ἡ κεραμία γιγνομένῃ, s. Gorg. 514. E.; οὐκ ἂν πᾶσα ὗς γνοίη 196. D. vergl. Schol. Ruhnk. S. 334.), sondern auch ungewöhnliche Ausdrücke und Redensarten, wie ἐγγυτάτω λόγῳ 187. E., was durch den Zusatz ὥςπερ γένει gemildert wird *); σὺ παρ' ἐμοὶ διάκεισαι 189. B. statt: οὕτως ἐγὼ πρὸς σὲ διάκειμαι; στοχάζεσθαι 178. A. zu errathen suchen, was der andere will, nach der Meinung des andern sprechen (s. *H. Stephan.* Thes. gr. ling. T. III. S. 990. E. F., wo *Polybios* VI, 16. §. 1. u. 5. angeführt ist); προξενεῖν 180. D. vorführen, bekannt machen, wie Alkibiad. I. 109. D.; περιφέρει 180. E. in der Bedeutung von darauf zurück bringen; das poetische ὀρθοῖς, ὀρθοῦντα und ὀρθῇ wird 181. A. B. dem ἔπεσε entgegengesetzt (s. *Sophokl.* Oedip. Tyr. 46. 51.) u. s. w.

11. *Hippias der gröſsere.*

Der prahlerische Hippias sagt, er habe neulich in Lakedämon eine Rede über die schönen Wissenschaften gehalten, die er übermorgen auch in Athen vortragen werde; Sokrates bittet ihn daher, da ihn vor kurzem

*) Dieses ὥπερ γένει haben *Jakobs* in Sokr. S. 205. u. Animadv. in Athen. S. 334. und der Beurtheiler in den Heidelb. Jahrb. III. 1810. S. 10. für verderbt gehalten; man s. aber *Heindorf* z. Sophist. S. 441. und *Stutzmann*'s Progr. (Erlang. 1814. 4.) S. 7. ff.

jemand mit der Frage, was das Schöne sey, in Verlegenheit gesetzt habe, ihm das Wesen des Schönen zu erklären. Das Schöne, sagt Hippias, ist das, was schön ist; ferner: das Schöne ist ein schönes Mädchen; das, was alles schön macht, ist das Gold; schön ist das reich, gesund und geehrt seyn; das alt werden; das eben so schön von seinen Kindern bestattet werden, als man seine Eltern beerdigt hat; das Schöne ist das Schickliche; das Nützliche und das Vermögen, gutes zu thun; der Theil des Angenehmen, der sich auf das Gesicht und Gehör bezieht, u. s. w. Zuletzt wirft Hippias dem Sokrates vor, dafs er sich mit so eitlen Begriffzersplitterungen abgebe und nichts ernsthaftes treibe; Sokrates selbst beklagt sich, dafs er sich in steter Ungewifsheit befinde, von den Weisen den Vorwurf erhalte, dafs er sich mit nichtigen Untersuchungen beschäftige, und der Mann, dem er immer Rede stehen müsse, es ihm stets vorhalte, dafs er von den schönen Künsten und Wissenschaften rede, da er doch nicht einmal wisse, was schön sey. So hart mein Loos ist, setzt er hinzu, so mufs ich mich doch zufrieden stellen, da ich einsehe, dafs das Schöne schwer ist. —

Dieses Gespräch ist nichts anderes, als eine auf Platonische Nachahmung sich gründende, des Platon selbst aber ganz unwürdige Persiflage des Sophisten Hippias, in welcher nur die dem Platon nachgebildete Gesprächsform und Untersuchungsweise sokratisch ist, alles übrige aber eitle Sophistik. Schon das Thema des Gesprächs, das Schöne, ist eine Satyre auf den schön geschmückten, eitlen Hippias, wie S. 291. A. bestimmt angedeutet wird: *σοὶ μὲν γὰρ οὐκ ἂν πρέποι τοιούτων ὀνομάτων ἀναπίμπλασθαι, καλῶς μὲν οὑτωσὶ ἀμπεχομένῳ, καλῶς δὲ ὑποδεδεμένῳ, εὐδοκιμοῦντι δὲ ἐπὶ σοφίᾳ ἐν πᾶσι τοῖς Ἕλλησιν.* Daher das oft zu gesuchte und frostige Spiel mit dem Worte *καλός*, wie gleich im Anf. *Ἱππίας*

ὁ καλός *); 282. A. D: οὐδὲν τῶν καλῶν; 282. E. 283. A: καλόν; 284. A: κάλλιστα, zweimal; 286. A: καλῶν ἐπιτηδευμάτων; das. πάγκαλος; 286. B. C. D: πάγκαλα: 286. D: εἰς καλόν, u. s. f. Schon dieses hätte auf die eigentliche Tendenz des Gesprächs aufmerksam machen sollen; allein der Glaube an die Aechtheit desselben war einmal so fest eingewurzelt, daſs er selbst die Meinung erzeugte, Platon habe im gröſseren Hippias das Wesen des Schönen untersuchen wollen **), wozu vorzüglich auch die andere Aufschrift ἢ περὶ τοῦ καλοῦ ***) beigetragen haben mag. Man sah also nicht, daſs sich das Gespräch bloſs um die ganz empirischen Erklärungen des Schönen herumdreht, und daſs sie in keiner anderen Absicht vorgetragen werden, als in dieser, den schönen Hippias in Widerspruch mit sich selbst zu setzen und zu zeigen, daſs er, der schöne, mit seinen schönen Wissenschaften sich lächerlich mache, da er nicht einmal eine richtige Erkenntniſs vom Schönen habe. Dieses ist die sophistisch - satyrische Tendenz des Gesprächs.

*) Denn hier bezieht sich ὁ καλός, in welchem eine leise Ironie liegt (s. *Wyttenb.* Epist. crit. S. 233. u. 238. Lips.), zugleich auf die Schönheit des Anzugs, wie S. 291. A. Hipp. d. klein. 368. A. vergl. *Aelian.* V. G. XII, 32. So faſste es schon Sydenham; Heindorf hingegen, dem Creuzer z. Plotin. S. XVI. gefolgt ist, nimmt es in der bei den Attikern gewöhnlichen Bedeutung (s. *D'Orvill.* z. Charit. S. 23. *Boissonad.* z. Philostrat. S. 306.).

**) S. *Tennemann* in Syst. d. Plat. Philos. B. IV. S. 265. ff. *Buhle*'s Lehrb. d. Gesch. d. Philos. B. II. S. 271.

***) Bekanntlich haben die meisten Platonischen Gespräche auſser der von der Hauptperson oder dem Unterredner entlehnten Aufschrift (nur die Politia, das Symposion, der Sophistes und Politikos sind nach ihrem Inhalte bezeichnet) noch eine zweite, die den Inhalt andeutet; diese zweiten Aufschriften verdanken aber ihren Ursprung einzig den späteren Grammatikern; s. *Wolf.* z. Sympos. S. XXXV. ff. *Morgenstern* in Polit. S. 29. u. uns. Anm. z. Polit. S. 313.

Das Unplatonische zeigt sich auch im Einzelnen. Sokrates wird als spitzfindiger Sophist geschildert, wenn er z. B. S. 284. D. sagt: das Gesetz ist gut und nützlich, wer also das Gute und Nützliche verfehlt, der verfehlt das Gesetzliche; 285. A: es ist für die Lakedämonier gesetzmäſsiger, ihre Söhne vom Hippias unterrichten zu lassen, als sie selbst zu unterrichten; und zwar setzt Sokrates hinzu κατὰ τὸν σὸν λόγον, da er doch selbst den Satz aufgestellt, daſs das Gute auch das Gesetzmäſsige sey, und Hippias ihm dieses nur zugestanden hatte. Sonderbar ist ferner der Scherz des Sokrates mit dem Manne im Hinterhalte, dem er immer Rede stehen müsse, 304. D.; abgeschmackt aber wird er durch die stete Wiederholung, bis ihn Sokrates selbst zerstört, indem er verräth, daſs er selbst dieser Mann sey, 298. B. C. 304. D. Des Sokrates Ironie ist die gewöhnliche (289. A. 304. C.), nicht selten aber zu übertrieben (290. E.) und plump (300. D.). Unplatonisch ist es, wenn Sokrates fragt, ob die Sophistik so groſse Fortschritte gemacht habe (281. D.), und bald darauf es selbst bestätigt und durch Beispiele bekräftigt (282. B.); noch mehr die Aufzählung der Philosophen, die unhistorische Behauptung, daſs sich die älteren Philosophen, selbst Pittakos (der doch 10 J. lang die Mitylenäer beherrschte, s. *Diogen.* I, 4. 75.), den Staatsgeschäften entzogen hätten *), und die weitläufigen historischen Anführungen des Gorgias, Prodikos, Protagoras und Anaxagoras (282. B. — 283. E.). — Noch ungeschickter ist Hippias charakterisirt. Der Sophist, der im Protagoras, als Weiser aufgeführt,

*) Wenn man auch mit *de Geer* (in Plat. Polit. S. 111.) das Ganze für Ironie hält oder mit *Schleiermacher* dem Verfasser die Absicht unterlegt, den Hippias gleich anfangs als einen Sophisten darzustellen, dem es nirgends um die Wahrheit zu thun sey, so bleibt doch die Stelle überaus hart und unplatonisch, weil das Unhistorische nicht motivirt ist.

auf einem erhabenen Sessel astronomisirt (315. C.), ist hier anfangs als so dumm und unwissend geschildert, dafs er die einfältigsten Antworten giebt, und nicht einmal die Persiflage des Sokrates merkt. Wenn er nicht weiter kann, so sagt er, weil Sokrates so meine, so halte er auch dafür, 292. B. 298. C.; da ferner, wo Sokrates auf ungeschickte Weise die Unterscheidung des τὸ καλὸν und des καλὸν einschaltet, bevor noch Hippias Veranlassung dazu gegeben (287. D.), gesteht Hippias den Unterschied zu, antwortet aber dennoch verkehrt, indem er ein Besonderes statt des Allgemeinen nennt (das Schöne, sagt er nehmlich, ist ein schönes Mädchen, 287. E.). Derselbe dumme Sophist aber, der bisher alles zugegeben und vom Sokrates sich hatte vorsagen lassen, tritt auf einmal mit einer Behauptung auf (300. B. C.), weist selbst den Sokrates zurück und schilt ihn keck aus, 301. B. Und wie ungeschickt wird der Tadel der dialektischen Methode, alles zu scheiden und zu zerlegen, und darüber das Allgemeine oder Ganze, das unzertrennlich Zusammenhängende, zu übersehen, dem Hippias in den Mund gelegt! Dazu kömmt, dafs die Stelle offenbar nur dem Phaedros 265. E. nachgebildet (daher das κατατέμνειν, πεφυκότα und σώματα), ungeschickt also die geborgte Weisheit hier angebracht ist. Ueberdies trifft jener Tadel die Eristiker, keineswegs den Sokrates; denn die Worte 304. A. κνίσματα und περιτμήματα τῶν λόγων können nur auf die eristischen Begriffspalter gehen. Auch diese Stelle ist der Platonischen im Gorgias 484. D. 485. A. ff. nachgebildet; denn offenbar ist die Lobpreisung der heilbringenden Redekunst gegen die unnütze Philosophie aus jenem Gespräche entlehnt; man vergleiche, um sich davon zu überzeugen, die Worte τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὑτοῦ τε καὶ τῶν αὑτοῦ χρημάτων καὶ φίλων mit jenen im Gorgias 486. B: μήτε αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον βοη-

θεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα. Ueberhaupt enthält dieses Gespräch mehrere unzweideutige Nachahmungen Platonischer Stellen, vorzüglich aus dem Protagoras, dessen Gegenstück es nach der Absicht des Verfassers ohne Zweifel seyn sollte; denn so wie im Protagoras gezeigt wird, dafs der Sophist sich lächerlich macht, wenn er sich für einen Lehrer der Tugend ausgiebt, da er nicht einmal weis, was die Tugend ist, eben so hatte der Verf. des Hippias den Zweck, die Lächerlichkeit des eitlen Hippias darzuthun. Die lobpreisende Erwähnung Lakedämons (283. D. 284. A.), so wie dieses, dafs Sokrates den Sophisten damit aufzieht, dafs er bei den Lakedämoniern seine Rechnung nicht finde (283. B. ff.), ist augenscheinlich aus der ironischen Rede des Sokrates im Protagoras 342. C. D. ff. geschöpft; eben so 285. B: ἢ δῆλον δή, ὅτι ἐκεῖνα, ἃ σὺ κάλλιστα ἐπίστασαι, τὰ περὶ τὰ ἄστρα τε καὶ τὰ οὐράνια πάθη; vergl. Protag. 315. C: ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτᾷν τὸν Ἱππίαν; auch der Ausdruck πάγκαλος λόγος συγκείμενος 286. A. erinnert an Protag. 347. A., die Worte aber φαῦλα ὀνόματα ἐν σεμνῷ πράγματι 288. D. (vergl. 291. A.) an den Gorg. 491. A. 497. B. C. Seltenere (σύρφετος 288. D. Gorg. 489. C.; τωθάζειν 290. A. Polit. V. 474. A.) oder in den Platonischen Schriften, die wir noch haben, nicht vorkommende Ausdrücke sind: ὦ τετυφωμένε 290. A.; μέρμερος 290. E.; φύρεσθαι πρὸς τὸν ἄνθρωπον 291. A. (sich abgeben mit —; φύρεσθαι heifst bei Platon permisceri, wie Gorg. 465. C. Legg. XII. 950. A., und perturbari, wie im Phaedon 101. D. Vergl. *Schweighäus.* zu Epictet. Dissert. S. 444.); πεπεισμένος — κάθημαι 301. A.; κνίσματα und περιτμήματα τῶν λόγων 304. A., u. a.

12. *Hippias der kleinere.*

Sokrates fragt den Hippias, der eben Vorträge über den Homeros gehalten hatte, welchen von den beiden Helden des Homeros er für den besseren halte, den Achilleus oder den Odysseus. *Hipp.* Der beste ist Achilleus, der weiseste Nestor und der gewandteste Odysseus; denn Homeros schildert den Achilleus als den wahrhaftesten Helden, den Odysseus aber als listig und betrügerisch. *Sokr.* Der Listige ist der Einsichtige, welcher weis, was er thut, und so wohl wahrhaft als falsch seyn kann; also ist der Wahrhafte und der Falsche einer und derselbige, nehmlich der Kluge, der Wahrhafte um nichts besser, als der Falsche, und der Wahrhafte und der Vielgewandte nicht, wie du behauptest, sich entgegengesetzt. *Hipp.* Achilleus aber lügt nur unvorsätzlich, Odysseus hingegen vorsätzlich und in böser Absicht. *Sokr.* Also ist Odysseus besser, als Achilleus; denn die vorsätzlich Lügenden sind besser, als die unvorsätzlich Lügenden, so wie in jeder Verrichtung derjenige der bessere ist, der beides, gut und schlecht zu handeln, vermag; und dieses kann nur der Vorsätzliche und Freiwillige. Eben so ist der freiwillig ungerecht Handelnde besser, als der unfreiwillig so Handelnde; denn die Gerechtigkeit ist ein Vermögen oder eine Fähigkeit, der Gerechtere folglich der Fähigere (der beides, Recht und Unrecht, zu thun vermag), oder sie ist eine Wissenschaft, der Weisere also der Gerechtere. Der Mann, der eine gute Seele hat, ist gut, der eine schlechte, schlecht; also wird nur der Gute freiwillig Unrecht thun, der Böse und Schlechte hingegen unfreiwillig. Hippias gesteht, daſs er dieser Behauptung nicht beistimmen könne; auch Sokrates bekennt, daſs er darüber in Ungewiſsheit sei, und macht es den Weisen zum Vorwurfe, daſs sie nicht im Stande seien, andere aus ihrer Ungewiſsheit zu reiſsen. —

Noch mehr, als im gröfseren Hippias, finden wir hier den Sokrates in das Gegentheil seiner selbst, in den Sophisten, verwandelt. Das Ganze ist eine sophistische Widerlegung des Sophisten Hippias; Sokrates überführt ihn, dafs er, der prahlerische Tausendkünstler (363. E. 368. B. ff., dem ironischen Nichtswisser Sokrates entgegengesetzt 369. D. 372. B. ff.), mit eitler Weisheit sich brüste. Dazu bedient sich Sokrates des durchaus unsokratischen Satzes, dafs der vorsätzlich ungerecht Handelnde besser sei, als der unvorsätzlich so Handelnde (von welchem sich Hippias selbst nicht überzeugen kann, 372. A. 376. B.); der bekannte platonisch-sokratische Satz: niemand ist vorsätzlich ungerecht, ist also hier in sein Gegentheil verkehrt und ungeschickter Weise dem Sokrates in den Mund gelegt, dagegen die Worte 364. E. (wo der Verfasser den Protagoras 334. E. nachgebildet und nur eine andere Wendung gebraucht hat) dem Hippias beigelegt sind. Eben so unsokratisch ist der Gebrauch des Wortes gut (nicht vom Sittlichen, sondern vom Geschickten und Kundigen), der zum moralischen Indifferentismus hinführt (denn der Gute ist dann der zum Guten, wie zum Bösen gleich Geschickte); ferner die Widerlegung aus dem Homeros und die Anführung langer Stellen (365. A. 370. A.), um etwas damit zu beweisen. Dafs *Aristoteles* (Metaphys. V, 29. T. IV. S. 345. B. Du-Vall.) dieses Gespräch, ohne Platon's Namen, anführt, ist nur ein neuer Beleg für unsere früher aufgestellte Behauptung, dafs sich aus ihm weder für noch gegen die Aechtheit eines Platonischen Gesprächs ein Beweis hernehmen läfst. Man vergleiche, wie *Schleiermacher* (Th. I. B. II. S. 295 ff. u. Anmerk. S. 431 ff.) bereits die Unächtheit dieses Gesprächs im Einzelnen nachgewiesen hat.

13. *Ion.*

Sokrates fragt den ephesischen Rhapsoden Ion, ob er blofs den Homeros oder auch die andern Dichter verstehe. *Ion.* Blofs den Homeros verstehe ich, die andern Dichter aber nur, wenn sie dasselbe besingen, was Homeros besungen hat. *Sokr.* Wer aber das Gleiche versteht, der sollte doch auch das Verschiedene verstehen, und das Gute kann nur derjenige erkennen, der auch das Schlechte zu beurtheilen weis; wenn also auch Homeros besser gedichtet hat, als die anderen, so müfstest du doch, wenn du den Homeros verstehst und auslegen kannst, auch die schlechteren Dichter zu beurtheilen wissen. *Ion.* Und doch verstehe ich allein den Homeros. *Sokr.* Der Grund davon ist dieser, weil du den Homeros nicht wissenschaftlich auslegst, sondern eine göttliche Kraft dich bewegt, wie sie sich im Magnete zeigt, der die eisernen Ringe nicht nur anzieht, sondern ihnen auch die Kraft ertheilt, andere anzuziehen; so begeistert auch die Muse den Dichter und dieser wieder den Rhapsoden; und die Gottheit bedient sich der Begeisterten (der Dichter, Orakelsänger und Wahrsager) nur, um durch sie zu den Menschen zu reden; darum auch nimmt sie ihnen Bewufstseyn und Erkenntnifs, damit der Zuhörer wisse, nicht der Dichter sei es, der das Ausgesagte verkünde, sondern die Gottheit rede durch ihn. Die Dichter sind demnach blofse Dolmetscher der Götter, und auch der schlechteste Dichter kann, wenn ihn Gott begeistert, das schönste Gedicht verfertigen; die Rhapsoden aber sind die Dolmetscher der Dolmetscher: auch sie sind begeistert und aufser sich gezetzt, wenn sie etwas vortragen, und theilen diese bewufst- und vernunftlose Entzückung ihren Zuhörern mit. — Im Homeros wirst du aber doch nicht alles gleich gut verstehen, sondern der Arzt z. B. wird die Stellen, wo von der Arzneikunde die Rede ist, besser als du, und eben so der Heerführer

die, welche sich auf die Heerführung beziehen, besser verstehen. *Ion.* Die Heerführung verstehe ich selbst. *Sokr.* Doch nicht, insofern du Rhapsode bist? *Ion.* Das macht keinen Unterschied. *Sokr.* Also wäre wohl die Kunst der Rhapsoden und die der Heerführer eine und dieselbe? *Ion.* Allerdings. *Sokr.* Warum treibst du dann nicht die Heerführerkunst? *Ion.* Weil wir, von euch beherrscht, keines Heerführers bedürfen, ihr aber und die Lakedämonier keinen fremden wählet. *Sokr.* Entweder täuschest du mich, Ion, und willst, ob du gleich mit Kunst und Wissenschaft den Homeros verstehst und auslegen kannst, mir keine Probe davon ablegen, ja das nicht einmal angeben, worüber du geschickt zu sprechen weist, oder du bist unschuldig, weist nichts, und kannst nur, durch göttliche Schickung vom Homeros begeistert, viel schönes über ihn sagen; also bist du entweder ein Ungerechter oder ein göttlicher Mann. *Ion.* Schöner ist es, für göttlich gehalten zu werden. *Sokr.* Also bist du ein göttlicher, nicht aber ein wissenschaftlicher Erklärer und Verherrlicher des Homeros. —

Die Grundlage des Ion sind die Stellen im Phaedros (vorzüglich 245. A.) vom Wesen der Begeisterung im Gegensatze zur Kunst und Vernünftigkeit; diese wendete der Verfasser des Ion auf die Rhapsoden, als die den Dichtern zunächst stehenden Künstler *), an, und benutzte dazu auch den *Xenophon* (Sympos. III, 6. vergl. Ion 530. B. IV, 6. vergl. Ion 536. E. 538. B. Denkw. d. Sokr. IV, 2. 10., wo wir das Thema des Ion ausgesprochen finden: *τοὺς γάρ τοι ῥαψῳδοὺς οἶδα τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἠλιθίους ὄντας*). Was die Nachbildung des Phaedros betrifft, so beachte man nur, wie der Verfasser die Stelle 246. A. weiter ausgeführt, dabei aber die einzelnen Worte (so das *ἐκ τέχνης*, *κατέ-*

*) S. *Heyn.* Excurs. zu Iliad. XXIV. Th. VIII. S. 797 ff.

χεσθαι, κορυβαντιᾷν 533. E. 536. C., κατοκωχή *) 536. C. u. a.) aus dem Phaedros entlehnt hat; selbst das Platonische Φαῖδρε, φίλη κεφαλή (264. B.), hat der Verfasser, aber auf eine ungeschickte Weise, nachgeahmt 531. D: ὦ φίλη κεφαλὴ Ἴων. Die Absicht des Ion geht dahin zu zeigen, daſs das Rhapsodiren ein kunstloses Geschäft sei, wozu es keiner wissenschaftlichen Einsicht bedürfe; dazu benutzte der Verfasser jene misverstandene Entgegensetzung der Begeisterung und der Besonnenheit (Phaedr. 245. A.), die Begeisterung für das Göttliche haltend und die Vernunftlosigkeit zum Göttlichen erhebend, wie auch der Verfasser des Menon 99. C. D. E. gethan, der jene Stelle im Phaedros auf die Tugendhaftigkeit anwendet und sie, als etwas göttliches, aus der Eingebung und Begeisterung ableitet; daher θείᾳ μοίρᾳ (so Ion 534. C. 536. C. D. 542. A.), παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ (Ion 534. B: καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ), οἷς ἂν παραγίγνηται, 99. E. 100. A. Die Persiflage ist unmittelbar gegen die Rhapsoden gerichtet, und von den Dichtern wird nur so geredet, wie sich Platon im Phaedros über sie erklärt hat und nach ihm der Verfasser des Menon am a. O.; daher man wohl nicht annehmen kann, daſs der Verfasser auch die Dichter habe herabsetzen wollen, wie *Sydenham*, *Arnaud* (s. Mém. de Litter. Th. XXXVII. S. 20 ff. XXXIX. S. 252 ff.) und *Morgenstern* (de Plat. republ. S. 296 ff.) behaupteten. Nicht nur der Inhalt des Gesprächs, der (die Vergleichung mit dem magnetischen Steine abgerechnet **), die der Verfasser aus einer uns unbekannten

*) denn so muſs statt κατακωχή gelesen werden; s. *Valcken.* zu Ammon. I, 5. S. 23 ff. *Pierson* zu Moer. S. 221.

**) Wunderlicher, als der ganze Ion selbst, ist *Schleiermacher's* Vermuthung, Platon habe, dieser Vergleichung zu Liebe, um sie bald und glänzend anzubringen, dieses kleine Uebungsstück verfertigt, ohne auf das Einzelne sonderlichen Fleiſs zu wenden, Th. I. B. II. S. 266.

Quelle geschöpft hat) aus den angegebenen Schriften entlehnt und auf einen nichtigen Gegenstand angewendet ist, welchem Platon gewifs kein besonderes Gespräch gewidmet hätte, sondern anch die Darstellung und Ausführung beweisen seinen unplatonischen Ursprung. Ion ist ungelehrt, einfältig, ja schülerhaft (536. E.), Sokrates aber, gegen die Platonische Weise, so lehrerisch, dafs er alles weitläufig und im eigentlichen Lehrtone vorträgt (532. B. D. 536. E.); dann verfällt er wieder, seine vorige Rolle vergessend, in Ironie, und will den Unwissenden spielen, 532. D. Er persiflirt die Rhapsoden und ihre heuchlerische Begeisterung, die nur dahin zielt, die Zuhörer zu rühren, wofür der Rhapsode lachend das Geld einsteckt (535. E.); und das naive, die Deduction des Sokrates nicht allein störende, sondern auch vernichtende, Geständnifs des Rhapsoden hindert ihn doch nicht, seine Beweisführung fortzusetzen. Gegen den Zusammenhang nicht allein, sondern auch sich widersprechend ist es, wenn Sokrates dem Rhapsoden vorwirft, dafs er seine Erklärungskunst nicht zeigen wolle, da er ihn doch zurückgewiesen hatte, als der Rhapsode bereitwillig war, es zu thun (536. E.). Ja, Sokrates übernimmt selbst die Rolle des Rhapsoden und recitirt lange Stellen aus dem Homeros (539. A.); was um so ungeschickter ist, da er sich vorher (537. A.) vom Rhapsoden die Verse hatte in das Gedächtnifs zurückrufen lassen. Unplatonisch ist ferner die Auseinandersetzung, dafs der Rhapsode den Sinn des Dichters verstehen müsse, und die Verwechselung des Verständnisses mit der Auslegung und allegorischen Erklärung, 530. C. D.; wunderlich aber vor allem die Entgegensetzung von θεῖος und ἄδικος, und θεῖος und τεχνικός am Schlusse. Sollte Platon wohl die Ironie so weit getrieben haben, dafs er das Göttliche direct dem Wissenschaftlichen und Künstlerischen entgegensetzte und es als das Unwissende, Ver-

nunftlose bezeichnete? Ungeschickt ist es, wenn die Aussage, Homeros singe von denselben Gegenständen, welche die andern Dichter besingen, nachfolgt, da sie hätte vorher gehen sollen, weil sich an sie erst die Frage anknüpft, wie es komme, daſs Ion den Homeros, nicht aber den Hesiodos, verstehe und auslegen könne, 531. B. Eben so schleppt 537. D. das hinten nach, was vorhergehen sollte. Unbeholfenheit liegt in den Worten σοῦ ἐρομένου εἰ ἔροιό με 538. E.; sonderbar sind die Ausdrücke καὶ σὺ - ἀληθῆ ταῦτα λέγεις, 539. D.; τί und πῶς τι ἠγωνίσω, 530. A.; das. νικήσοιμεν (laſs uns siegen, statt: sorge dafür, daſs du siegest); ὁρμᾶν, als activum, 534. C.; das. τούτων - τούτοις; μέλος vom Homeros gebraucht und φθέγγεσθαι 536. B. Dieselben Worte und Gedanken werden weitschweifig wiederhohlt, wie das εὐπορεῖν 536. B. C. D. u. a. — Aus der Anführung des Heerführers Phanokles (541. D. s. *Athen.* XI, 506. *Aelian.* V. H. XIV, 5.), der Olymp. 93, 2. nach Andros geschickt wurde *), könnte man folgern, das Gespräch sei um das 2te oder 3te Jahr der 93ten Olymp. geschrieben.

14. *Euthyphron* **).

Dieses zur Vertheidigung des Sokrates gegen die Beschuldigung der Irreligiosität geschriebene Gespräch erscheint, wenn wir es mit den Platonischen Werken

*) s. *Xenoph.* Hellen. I, 6. 18. 19. das. Schneid.

**) Bei diesem und den folgenden Gesprächen haben wir es für überflüssig gehalten, eine kurze Inhaltsanzeige vorauszuschikken: theils, weil sie von so geringem Umfange sind, daſs jeder den Zusammenhang des Ganzen leicht überblicken kann, theils auch, weil sie zu den gelesensten Gesprächen gehören.

der ersten Reihe vergleichen, die sich auf den Sokrates beziehen, ganz unplatonisch in seiner Abzweckung *) und höchst dürftig in der Ausführung; denn das Ganze läuft, ohne dafs das Wesen der Frömmigkeit gründlich erforscht oder auf Platonische Weise auch nur angedeutet würde, darauf hinaus, dafs gezeigt wird, der bekannte Wahrsager Euthyphron, der sich besonders auf das Religiöse zu verstehen glaubte, wisse nicht einmal, was Frömmigkeit sei; und insofern Euthyphron gleichsam als Repräsentant der damaligen religiösen Ueberzeugungen auftritt, wird in ihm das athenäische Volk selbst widerlegt und dargethan, dafs es lächerlich sei, wenn es den Sokrates der Irreligiosität beschuldige, da es selbst so verkehrte Begriffe von Frömmigkeit habe. Was die Vertheidigung des Sokrates betrifft, so werden wir bei der Apologie unsere Ansichten darüber vortragen, jetzt genüge es uns, darauf aufmerksam zu machen, dafs der Euthyphron weder in der Abzweckung, noch in der Ausführung und fortschreitenden Entwickelung der Gedanken ächt Platonischen Geist verkündet; daher man ihn entweder für eine Schrift halten mufs, die Platon, durch die Zeitumstände aufgefordert, eilfertig verfafste, und worin er sich vielleicht absichtlich so herabstimmte, um sich dem Volke verständlich zu machen, oder für das Werk eines andern Sokratikers. Prüfen wir die erstere Annahme genauer, so zeigt sich bald ihr gänz-

*) *Schleiermacher* (I Th. II B. S. 53. ff.) betrachtet den Euthyphron als eine Ergänzung des Protagoras, weil er den Begriff der Frömmigkeit erörtere, die im Protagoras unter den Tugenden aufgeführt sei, und hält ihn selbst für eine eigne Annäherung und Vorbereitung zum Parmenides. Wie kann man aber das gemein Sokratische, in dem wir auch nicht die leiseste Andeutung von einer höheren, spekulativen Ansicht finden, mit dem ächt Platonischen in eine solche Verbindung setzen?

licher Ungrund. Denn setzen wir den Fall, dafs Platon dieses Gespräch wegen des Dranges der Umstände eilfertig geschrieben habe, so müfsten sich doch im Gespräche selbst Spuren dieser Eilfertigkeit finden; vieles würde nur angedeutet oder begonnen, aber nicht ausgeführt, der Vortrag nachlässig seyn u. s. f.; gerade das Gegentheil aber zeigt sich im Gespräche; denn alles ist in gleichem, mittelmäfsigen Geiste ausgeführt, und so wenig etwas übereilt, dafs das Gespräch oft bei geringfügigen Dingen stehen bleibt und mit Liebe bei ihnen verweilt. Ferner ist die Meinung, Platon habe sich in kleineren, durch den Drang der Umstände veranlafsten oder gelegentlich geschriebenen Werken (in sogenannten Gelegenheitsschriften) verleugnen können, so dafs wohl auch eine mit seinen gröfseren Werken nicht vergleichbare Schrift für ächt Platonisch zu halten sei, nach unserer Ueberzeugung irrig; denn ein Geist, wie der Platonische, wird überall, auch in den rohesten Entwürfen, unverkennbar seyn, und gerade in diesen am meisten sich offenbaren, weil hier das Eigenthümliche und Genialische noch nicht mit dem äufsern Stoffe bekleidet und in Eins mit ihm verarbeitet ist, sondern in seiner ursprünglichen Nacktheit gleichsam hervortritt. So wenig also der ächte Künstler auch in blofs hingeworfenen, flüchtig gearbeiteten oder unvollendeten Werken seinen Genius verbergen kann, vielmehr oft ein einziger, selbst unausgearbeiteter, Zug ihn verräth, eben so wenig konnte sich der Platonische Geist in kleineren Gelegenheitsschriften oder flüchtig hingeworfenen Gesprächen verleugnen. Mittelmäfsige Werke dadurch als Platonische zu rechtfertigen oder zu retten, dafs man sie für flüchtige Arbeiten oder Gelegenheitsschriften ausgiebt, dürfte daher ein verkehrtes Beginnen seyn. Zweitens könnte man annehmen, dafs Platon in diesem Gespräche absichtlich seine philosophische Betrachtungsweise ver-

leugnet und sich so herabgestimmt habe, um verständlicher zum Volke zu reden. Diese Annahme halten wir für eben so verwerflich; denn einmal können wir uns nicht davon überzeugen, dafs Platon den Gedanken habe fassen können, seinen Lehrer so zu vertheidigen (darauf werden wir bei der Apologie zurückkommen); und dann würde er, wenn wir auch annehmen wollten, er habe sich zu einer so populären Vertheidigung herablassen können, ernster und würdiger, so wie im Gorgias, aufgetreten seyn; der Gegenstand selbst hätte ihm eine höhere Stimmung einflöfsen müssen; denn ein Platon hätte nicht so kalt, so indifferent, so wahrhaft gemein für seinen Lehrer, dessen Andenken er noch in den letzten Werken seines schöpferischen Geistes gefeiert hat, schreiben können, wie der Euthyphron geschrieben ist; noch weniger hätte sich Platon eines so schlechten Vertheidigungsmittels bedient, den Sokrates mit dem erbärmlichen Euthyphron zusammenzustellen; denn welch ein Triumph ist es, einen solchen Menschen zu widerlegen, und seine irreligiösen Begriffe und Grundsätze in ihrer Blöfse darzustellen? Je mehr wir es also versuchen, den Euthyphron als Platonisches Gespräch zu retten, um so schwieriger wird das Unternehmen, bis es endlich ganz unausführbar erscheint.

Der Sokratiker, der den Gedanken fafste, den Sokrates gegen die Beschuldigung der Irreligiosität zu vertheidigen, und zwar, wie der indifferente Ton des Ganzen an den Tag legt, blofs die Absicht dabei hatte, ein Uebungsstück im sokratischen Dialoge zu verfertigen, hatte in Beziehung auf den Euthyphron und die irreligiösen Grundsätze der Zeitgenossen des Sokrates ohne Zweifel die Stelle in der Politia II. 378. A. B. vor Augen: *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι, ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοίη, οὐδ᾽ αὖ ὁ ἀδικοῦντα τὸν πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἄν, ὅπερ θεῶν —*

οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι. — οὐδέ γε — ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται. Diese Stelle, gleichsam das Thema des Euthyphron (s. 4. D. E. 5. E. 6. A. B. ff. Vergl. *Aristoph.* Wolk. 902. 1337. 1409.), mufste für den Verfasser des Euthyphron ein willkommner Stoff zu einem sokratischen Gespräche seyn.

Betrachten wir noch einige Einzelnheiten. Sonderbar ist die ausdrückliche Unterscheidung von *δίκη* und *γραφή*, gleich im Eingange, und der Zusatz, die Athenäer nennten die öffentliche Anklage *γραφή*, nicht *δίκη*, da doch *δίκη* von öffentlicher Anklage so gebräuchlich war, s. *Hemsterh.* z. Thom. Mag. S. 240. *Fischer*'s Anm. S. 7. und *Matthiae* in Miscell. philol. V. I. P. III. S. 229 ff. Aus dem Ausdrucke *Ἀθηναῖοι — καλοῦσι* könnte man, wenn es nicht zu spitzfindig wäre, den Schlufs ziehen, dafs der Verfasser kein Athenäer gewesen sei und unwillkührlich sich selbst verrathen habe. Wie im ersten Alkibiades 121. A. wird Daedalos des Sokrates *πρόγονος* genannt, 11. B. C. Dieser Scherz, dessen sich Sokrates vielleicht einmal bedient hatte, um seine Ungewifsheit im Aufstellen eigner Meinungen und sein Umwerfen fremder Behauptungen ironisch zu entschuldigen, ist hier so in das Weite ausgesponnen, dafs der Verfasser sein Wohlgefallen an der Anwendung und Ausführung der witzigen Vergleichung ungeschickt verräth. Die Vergleichung der wandelbaren Rede mit den fortschreitenden Bildsäulen des Daedalos dürfte sich übrigens vielleicht auf die Stelle im Theaetetos gründen S. 203. D: *καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ καλὸς λόγος ἀποδεδρακὼς οἰχήσεται.* Darauf bezieht sich auch Menon 97. D. E. Das Wortspiel *Δαιδάλου* und *Ταντάλου* 11. D., das der Verfasser des Euthyphron dabei angebracht, scheint er aus einer fremden Quelle geschöpft zu haben. Ungeschickt ist der Ausdruck K. 6: *τί γὰρ καὶ φήσομεν, οἵ γε καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι,* da dieses den Eu-

thyphron mit einschliefst, den doch der ironische Sokrates für einen Weisen in der Götterlehre hielt.

15. *Apologie.*

Auch die Apologie des Sokrates können wir nicht für ein Werk des Platon halten. Wir tragen, ohne Rücksicht auf Autorität und fremde Meinung, unsere Gründe vor.

Für sich selbst schon ist es mehr als unwahrscheinlich, dafs Platon eine Vertheidigungs r e d e für den Sokrates geschrieben habe oder, nach jener Anekdote bei *Diogen. Laert.* II, 41., selbst aufgetreten, aber nach den ersten Worten schon von den Richtern genöthigt worden sei, von der Rednerbühne wieder herabzusteigen; denn dieses widerspricht geradezu den im Gorgias aufgestellten Grundsätzen des Platon. Um die Wahrheit zu sagen, erklärt er, bedarf es nicht der volksschmeichelnden Ueberredungskunst; diese steht mit sich selbst in dem sonderbaren Widerspruche, dafs sie da wirklich nützt, wo sie Schaden zu bringen scheint (bei der Anklage des Schuldigen, indem dieser durch Züchtigung das begangene Unrecht abbüfst und so vom Laster gereinigt wird), da hingegen wahrhaft schadet, wo sie zu nützen scheint (in der Vertheidigung des Schuldigen, indem dieser dadurch in seiner Ungerechtigkeit bestärkt wird). D e r U n s c h u l d i g e, d e n d i e W a h r h e i t v e r t h e i d i g t, k a n n k e i n e n G e b r a u c h v o n i h r m a c h e n, weil sie nicht nach Wahrheit strebt und Ueberzeugung bezweckt, sondern, eine Dienerin des Volks, nur im Scheine lebt und täuschend zu überreden sucht. Der Weise wird es daher für entehrend und schimpflich halten, sich d i e s e r Vertheidigung zu bedienen (s. Gorg. 521 ff.). Wohl

vertheidigte sich Sokrates vor Gericht*); daraus folgt aber nicht, daſs er eine eigentliche Rede, wie diese Apologie ist, gehalten habe; sollte er sich auch haben entschlieſsen können, sich der seinem Charakter ganz widersprechenden Redekunst zu bedienen, und sich diese ihm bisher fremdartige Kunst erst zu eigen zu machen? Oder sollte er sich von einem Redner eine Apologie haben aufsetzen lassen? Im Gegentheil berichten ja die Alten, daſs Sokrates des Lysias Vertheidigungsrede als unmännlich und seiner unwürdig verworfen habe**). Sokrates scheint sich vielmehr nach seiner gewohnten elenktischen Weise gerechtfertigt zu haben, indem er die verläumderische Verdrehung und Entstellung der Wahrheit aufdeckte und seine Gegner der Falschheit überführte. Ohne Zweifel auch hat er sich, alle rhetorischen Ueberredungsmittel verschmähend und selbst die herkömmliche zusammenhängende Redeweise nicht beobachtend, dialogisirend an seine Ankläger gelbst gewendet, etwa so, wie er sich beim *Xenophon* (Denkw. d. Sokr. I, 2. 35 ff.) gegen den Kritias und Charikles bei einer ähnlichen Veranlassung rechtfertigt. Diese Verachtung der herkömmlichen Form (daſs er sich nehmlich nicht in einer ordentlichen Rede vertheidigte) und die Freimüthigkeit, mit der er sprach, welche in den Augen der an Ueberredung und demüthiges Flehen gewöhnten Richter als Trotz erscheinen muſste, erregten unstreitig den Unwillen derselben und

*) S. Plat. Phaedon 63. B. 69. E., wo der Ausdruck *πιθανώτερον* zu beachten ist. Vergl. *Xenoph.* Denkw. d. Sokr. IV, 8, 1: *τήν τε δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπών.* *Cicero* de orat. I, 54. Tuscul. Disput. I, 29.

**) S. *Cicero* de Orat. I, 54. *Quintil.* Inst. Orat. II, 15. 30: nam et Socrates inhonestam sibi credidit orationem, quam ei Lysias reo composuerat. Vergl. *Diog. Laert.* II, 40. das. Menag. S. 93. *Valer. Max.* VI, 4. ext. 2. u. a.

bestärkten sie in dem Entschlusse, den Sokrates zu verurtheilen. Und sagen nicht jene Stellen des Platon (Gorg. 486. B. 522. B. C. Vergl. Phaedon 63. B. 69. E.) bestimmt aus, daſs sich Sokrates nicht auf die beim Volke allein gültige und herkömmliche (d. h., rednerische) Weise vertheidigen konnte?

Es bliebe daher nur die Annahme übrig, daſs Platon, auch wenn sich Sokrates nicht in einer förmlichen Rede vertheidigte, das, was Sokrates vor Gericht gesprochen, aus der Erinnerung aufgezeichnet und dem Ganzen die Form einer Vertheidigungsrede gegeben habe. Aber was sollte den Platon bestimmt haben, die rednerische Form zu wählen, die dem Charakter des Sokratischen Vortrags und seinem eignen Wesen, so wohl in philosophischer als in schriftstellerischer Hinsicht, gerade entgegengesetzt war? Man vergleiche doch jene Aeuſserungen im Gorgias S. 521. D. ff. Doch auch angenommen, daſs Platon, jenen im Gorgias ausgesprochenen Grundsätzen zuwider, eine Vertheidigungsrede geschrieben habe, um den ganzen Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, so könnte sie doch nicht so antiplatonisch seyn, wie diese Apologie, deren bloſs rednerischer Ursprung und Charakter unverkennbar ist. Das Meiste ist nehmlich nur Ausführung des vom Xenophon Berichteten, und zwar übertreibende und bloſs rhetorische, also entblöſst von philosophischer Gesinnung. Xenophon sagt (Denkw. d. Sokr. IV, 8. 9.): τὴν δίκην ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπών. Jenem ἀληθέστατα zu Folge läſst der Redner den Sokrates wiederhohlt versichern, daſs er die Wahrheit sage (S. 69: ὑμεῖς δ' ἐμοῦ *) ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.

*) So muſs mit *D. Chrysostom.* adv. Oppugn. vitae monast. III, 10. Th. I. S. 96. A. Montfauc. statt δέ μου gelesen werden; denn ἐμοῦ steht dem vorhergehenden οὗτοι entgegen.

S. 82: πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ. 129: πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον. Vergl. 68. 82. 87. 95.), die anderen aber lügen (S. 67. 72 ff.). Auch jenes ἐλευθεριώτατα hat der Verfasser der Apologie sorgfältig berücksichtigt, aber es übertrieben und dadurch seinem Zwecke geschadet. Die Freimüthigkeit nehmlich, mit welcher er den Sokrates sprechen läfst, ist nicht jene edle, aus dem Bewufstseyn der Unschuld und Rechtschaffenheit fliefsende, welche sich, durch Verläumdung angereizt, als Stolz verkündet, sondern prahlerische Selbsterhebung; denn Sokrates setzt sich nur herab, um sich indirect desto mehr zu erheben. Dieses ist nicht die Platonische Ironie, sondern Geringschätzung anderer, die den eitlen Zweck hat, sich selbst zu verherrlichen *). Sokrates sagt z. B. S. 68., wenn man denjenigen einen Redner nenne, der die Wahrheit spreche, so sei er allerdings ein Redner, nur nicht auf die Art, wie die anderen (worin der Sinn versteckt liegt, er sei ein eigentlicher oder wahrhafter Redner, die anderen hingegen blofse Scheinredner). Eben so enthalten die Worte ἴσως μὲν γάρ τι χείρων, ἴσως δὲ βελτίων ἂν εἴη (ἡ λέξις) S. 71. verstecktes Selbstlob. Noch unverkennbarer ist die falsche Ironie in der Stelle S. 84 — 91., wo Sokrates die Wahrhaftigkeit jenes Orakelspruchs, der ihn für den weisesten erklärt habe (s. *Leo Allat.* z. Epist. Socratic. S. 221. Orell.), darzuthun sucht; das Eitle und Prahlerische liegt schon in der Ausführlichkeit, mit der Sokrates davon redet. Eben so erklärt Sokrates, er sei ein berühmter und ausgezeichneter Mann (S. 81. 90. 136.) und seine Bestimmung eine göttliche (S. 120.); er

*) Der Verfasser der Apologie kann selbst nicht umhin, dieses anzudeuten, S. 82: μὴ θορυβήσητε μηδέν, ἂν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν. Die angeblich xenophonteische Apologie sagt §. 1: γεγράφασι μὲν περὶ τούτου καὶ ἄλλοι, καὶ πάντες ἔτυχον τῆς μεγαληγορίας αὐτοῦ.

sei der gröfste Wohlthäter der Stadt (S. 116. 119. 142.); defshalb werde er verläumdet und beneidet (107 u. a.) u. s. f. Ferner schreibt er sich Weisheit zu (S. 82. 83. 84 ff.), und spricht von der Weisheit der Sophisten in einem skeptischen Tone, der nur Hochmuth andeutet. Denn was ist es anders, wenn man sich selbst herabsetzt, zugleich aber alle anderen noch mehr erniedrigt, als eine rednerische Selbsterhebung, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unterlegt, als eitle Prahlerei erscheint, wenn man sie aber für unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit nimmt, eine Naivetät verräth, die durch den nicht beabsichtigten Contrast der Selbstverachtung und der Selbsterhebung (wenn sich Sokrates z. B. für unwissend erklärt, zugleich aber für weiser, als alle andere, sich selbst also, den unwissenden, zum weisesten erhebt) fast in das Komische übergeht? Hat also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Sokrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegentheil vom Platonischen Sokrates, in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; wollte er ihm aber eine unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit leihen, so hat er die Naivetät übertrieben und seinen Zweck verfehlt, weil die Gegenseite der Selbstherabsetzung, die Selbsterhebung, zu hervorstechend und grell ist, als dafs man glauben könnte, es sei mit der Selbstherabsetzung ernstlich gemeint; jene Anspruchlosigkeit ist daher nur affectirt, um die Ruhmredigkeit zu verbergen, und die Selbstherabsetzung blofs scheinbar, weil sie von der ihr nachfolgenden Selbsterhebung überwogen wird. In diesem Scheinwesen eben erkennen wir am meisten den Redner, der, an das Antithesenspiel gewöhnt, das erste durch das zweite gegenüberstehende wieder aufzuheben pflegt. Eben so hat unser Apologiker gerade das Schönste in seiner Rede, was ihm als Thatsache vorlag, jene Aeufserungen nehmlich der edlen und stolzen Freimüthigkeit und Seelengröfse des

Sokrates, in Schein verwandelt, indem er es durch den Gegensatz wieder aufhebt; dieser Gegensatz ist die Besorgnifs, die Richter, auf deren Geneigtheit alles ankam, zu erzürnen *); wefshalb er eben allemal die Gründe seiner Aeufserung so weitläufig und mit fast ängstlicher Sorgfalt auseinandersetzt, um ja nichts zu sagen, was keinen Grund für sich hätte und die Richter unwillig machen könnte. Diese Besorgnifs und Furcht, die der Freimüthigkeit immer gegenübertritt, hebt sie nicht diese wieder auf und verwandelt sie in Schein? Der wahrhaft Freie und Seelenstarke wird, ohne Rücksicht auf etwas anderes, als die Wahrheit seiner Aussage, und unbekümmert, wie man diese aufnehme, so reden, wie ihm Bewufstseyn und Erkenntnifs gebieten. Eben so bekennt Sokrates, dafs er seine Ankläger und Widersacher fürchte, S. 72. 86. Erkennen wir darin des Sokrates Seelengröfse und durch nichts zu schreckende Wahrheitsliebe wieder, wie er sie z. B. in der Unterredung mit dem Kritias und Charikles, die sein Verderben beabsichtigten, beim Xenophon (Denkw. d. Sokr. I, 2. 33 ff.) an den Tag legt? —

*) Daher das häufige: *μὴ θορυβεῖτε* (denn so mufs gelesen werden, s. *Bast* z. Gregor. Corinth. Ind. S. 1005.), S. 83. 117., *μὴ θορυβήσητε* S. 82., vergl. S. 71. 104. 117.; eben so S. 122: *καί μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ;* vergl. S. 133. 144. Zuverlässig hatte der Apologiker den wirklichen Hergang der Sache auch hier vor Augen; denn der Verfasser der angeblich xenophonteischen Apologie erzählt uns §. 14. u. 15., dafs die Richter öfters über die Erklärungen des Sokrates laut ihr Misfallen bezeugten und ein Getümmel erregten (dieses ist das *θορυβεῖν*, s. *Wesseling*. z. Diodor. von Sic. I, 72. Th. I. S. 84. *Jakobs* z. Anthol. graec. T. I. P. II. S. 52.). Das *θορυβεῖν* hat daher der Redner in seine Apologie verwebt, so als habe Sokrates vorhergesehen, dafs es erfolgen würde, und ihm zuvorzukommen gesucht, das wirkliche *θορυβεῖν* also in ein scheinbares verwandelt, d. h., in ein solches, das Sokrates stets befürchtet habe.

Sokrates stellt sich ferner, als spreche er nicht zu seiner Vertheidigung, sondern in der Absicht, die Richter zu überreden, dafs sie ihn nicht verurtheilen möchten, damit sie sich nicht am Geschenke der Gottheit versündigten (S. 121.). Wenn ihr mir folgt, setzt er hinzu (S. 122.), so werdet ihr meiner schonen. Wer erkennt nicht darin die rednerische Wendung? Die Bitte und der Wunsch, losgesprochen zu werden, wird versteckt und erscheint als wohlgemeinter Rath, nicht gegen die Götter zu freveln und ihr Geschenk zu verschmähen. Also ist jene Aeufserung des Sokrates, dafs er nicht für sich (um seine Lossprechung zu bewirken), sondern für die Athenäer spreche, ebenfalls blofs rednerisch, d. h., Schein und Täuschung.

Die eigentliche Vertheidigung ist theils mangelhaft und ungenügend, theils rednerischer Schein. Die beiden Hauptklagepuncte waren, dafs Sokrates die Jugend verderbe und an die Götter des Staats nicht glaube. Die Widerlegung des ersteren ist leere Sophistik; Sokrates sagt nehmlich, wenn er die Jünglinge verderbe, so könne er dieses nicht vorsätzlich thun; denn wen man verderbe, den mache man schlechter, so dafs man von ihm nichts als Böses zu befürchten habe; wie könne man daher annehmen, dafs jemand vorsätzlich die anderen verderbe, da er sich selbst dadurch nur böses zubereiten würde? Also könne er die Jünglinge nur unvorsätzlicher Weise verderben; dann aber erheische sein Vergehen Belehrung und Warnung, nicht öffentliche Anklage. In den eigentlichen Sinn jener Anklage wird gar nicht eingegangen; und sollte ihn Platon nicht gekannt oder ihn absichtlich verschwiegen haben, da ihn Xenophon (Denkw. d. Sokr. I, 2. 9.) so bestimmt angiebt: *τοὺς δὲ τοιούτους λόγους ἐπαίρειν ἔφη (ὁ κατήγορος) τοὺς νέους καταφρονεῖν τῆς καθεστώσης πολιτείας, καὶ ποιεῖν βιαίους*? Aber auch Platon spielt darauf an, wenn er im Politikos S. 296.

C. D. E. 297. A. ff. den Satz aufstellt, dafs es keineswegs Ungerechtigkeit sei, jemanden zu nöthigen, gegen das Gesetz zu handeln, wenn das, wozu man ihn ermahne, gerechter und besser sei. Ist dieses nicht unverkennbare Hindeutung auf den Sokrates, wenn wir vornehmlich seinen Umgang mit dem Alkibiades (und darauf beriefen sich auch die Ankläger, s. *Xenoph.* Denkw. I, 2. §. 12 ff.) berücksichtigen? Suchte nicht Sokrates diesen geistvollen Athenäer dem verführerischen Volke zu entreifsen, ihn ermahnend, dafs er erst seine Bildung und seinen Charakter befestige, bevor er sich den Geschäften des Staats hingebe? *) Die Athenäer betrachteten daher den Sokrates und seine Schüler als ihre Widersacher, und nannten sie Verführer und Verderber der Jugend. Zugleich auch machten sie dem Sokrates den Vorwurf, dafs er nur überführe und in Verlegenheit bringe; denn er ängstige die Jünglinge, dafs sie sich nicht zu helfen wüfsten (s. Gorg. 521. A. 522. A. ff.). Diesen doppelten Sinn hatte die Anklage, dafs Sokrates die Jugend verderbe; davon aber finden wir in der Apologie nicht einmal eine Andeutung.

Eben so gehaltlos und ungenügend ist die Widerlegung der zweiten Anklage, dafs Sokrates an die Staatsgötter nicht glaube, sondern andere neue Gottheiten einführe. Die Apologie fafst dieses so auf, als habe man den Sokrates des Atheismus beschuldigt, und sucht darzuthun, dafs Sokrates eben defshalb, weil er an Dämonisches und Dämonen glaubte, an Götter geglaubt habe: die πράγματα δαιμόνια setzen Dämonen vor-

*) Sokrates war in Rücksicht auf den Alkibiades ein Nebenbuhler, also Gegner des athenäischen Volks (s. Sympos. 216. B. Alkibiad. I. 3. Ende.). Daher sagt er selbst im Gorgias 481. D. zum Kallikles: ich liebe den Alkibiades und die Philosophie, du das Volk und den Sohn des Pyrilampes.

aus; diese sind aber selbst Götter oder Söhne von Göttern; also setzen sie Götter voraus, und wer an Dämonisches und Dämonen glaubt, mufs auch an Götter glauben, so nothwendig als, wer Kinder von Pferden annimmt (!), das Daseyn der Pferde selbst annehmen mufs (S. 106.). Diese Beweisführung ist nicht blofs sophistisch und abgeschmackt, sondern auch eitel und grundlos, weil sie dem eigentlichen Sinne der Anklage zuwiderläuft. Da nehmlich *δαιμόνιον* für sich schon das Göttliche bezeichnet, dem Sckrates also, wenn man ihm den Glauben an *δαιμόνια* zugestand (was die Anklage thut), der Glaube an Götter nicht abgesprochen wurde, so konnte man mit jener Anklage nur das meinen, dafs er von der Staatsreligion abweiche und eine neue Lehre einführen wolle. Der Verfasser der Apologie kann selbst nicht umhin, dieses zu berühren (S. 101: *αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς — οὐ μέντοι, οὕςπερ γε ἡ πόλις, ἀλλ᾽ ἑτέρους*), begegnet aber nirgends dieser Beschuldigung, widerlegt also auch nicht jene Anklage. Wie einfach und genügend ist dagegen Xenophon's (Denkw. d. Sokr. I, 1. 2 ff.) Vertheidigung, welcher zeigt, dafs Sokrates keine andere, als die sogenannte Staatsreligion gehabt habe, indem er den Göttern die gebräuchlichen Opfer darbrachte, und dafs er mit dem Daemonion keine Neuerung in der Religion bezweckte *), sondern auch darin dem allgemeinen Glauben an göttliche Offenbarung und Vorherverkündigung huldigte. Was das Daemonion selbst betrifft, so liegt in der Darstellung des Verfassers eine doppelte Unrichtigkeit. Er versteht *δαιμόνια* in der Anklage (*ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων*, *Xenoph.* Denkw. I, 1. 1. Apol. S. 96.) adjectivisch, als *δαιμόνια πράγματα* oder

*) Daher Euthyphr. 2: *ὅτι σὺ τὸ δαιμόνιόν φῄς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι· ὡς οὖν καινοτομοῦντος σοῦ περὶ τὰ θεῖα, γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν.*

ἔργα, und unter δαιμόνιον denkt er sich das göttliche Anzeichen, die göttliche Stimme *). Τὸ δαιμόνιον ist aber weder rein adjectivisch, so daſs man es durch ἔργον, σημεῖον oder etwas ähnliches ergänzen müſste, noch in dem Sinne substantivisch, daſs es ein besonderes oder eigenthümliches Wesen bezeichnete **). Es bedeutet 1) das Göttliche im Allgemeinen, d. h., die Göttlichkeit, die Götter überhaupt, oder Gott schlechthin, wie beim *Xenoph.* Denkw. d. Sokr. I, 4. §. 2. 10., was §. 18. durch τὸ θεῖον, d. i., θεός, bezeichnet wird; eben so IV, 3. §. 14. 15.; 2) das Göttliche, als Werk der Götter, also die göttliche Offenbarung ***). Beide Bedeutungen sind sich aber so verwandt, daſs sie fast nicht unterschieden werden können, und bald die eine, bald die andere eigentlich nur vorwaltet. Wenn Sokrates z. B. sagt, τὸ δαιμόνιόν μοι σημαίνει, so kann dieses heiſsen: die göttliche Offenbarung, die göttliche Stimme zeigt mir an, oder auch: Gott zeigt mir an (nehmlich auf unsichtbare Weise, Xenoph. Denkw. IV, 3. 14., durch Eingebung, innere Zusprache u. dgl., Xenoph. Denkw. I, 1. 3. 4.), und letztere Erklärung ist die eigentlichere, wie aus Xenoph. Denkw. I, 1. 19. erhellt: Σωκρά-

*) S. 122. 135. 154. 162. Vergl. Phaedr. 242. B. *Cicer.* de divinat. I, 54.

**) S. *Lennep* z. Phalar. S. 338 ff.

***) *Aristoteles* Rhetor. II, 23. §. 8: ἄλλος (τόπος) ἐξ ὁρισμοῦ· οἷον, ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον. Die Stelle ist klar und sprachgemäſs; ἀλλ' ἢ nach der Negation ist praeter, nisi (s. *Valcken.* z. Eurip. Hippol. 932. Lexic. Xenophont. T. I. S. 133. n. 13. *Heindorf.* z. Plat. Protagor. S. 622.); also bezieht sich das zweite ἢ nicht auf das vorhergehende, so daſs es ihm entgegengesetzt wäre, sondern es steht für sich in der Bedeutung von oder. Schleiermacher (Anm. S. 417.) hat diese Stelle misverstanden, und selbst den Gebrauch von ἀλλ' ἢ verkannt, indem er ἄλλ' ἢ lesen will, weil ἀλλ' ἢ ein schlechter Ausdruck für eine Definition wäre (!).

τῆς δ' ἡγεῖτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι — καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων. Eben so heifst es in der Apolog. §. 4: ἐναντιοῦταί μοι τὸ δαιμόνιον (s. *Xenoph.* Denkw. IV, 8. 5.), und §. 8: ὀρθῶς δὲ οἱ θεοὶ (die Götter überhaupt, d. i., Gott schlechthin, τὸ δαιμόνιον) τότε μοι ἐναντιοῦντο. Alkibiad. I. 103. A: δαιμόνιον ἐναντίωμα, und 124. C: θεός, ὅςπερ σοί με οὐκ εἴα — διαλεχθῆναι. Der Ausdruck hingegen δαιμόνιόν τι oder τὸ δαιμόνιόν μοι γίγνεται (z. B. S. 121. Phaedr. 242. B. Theaet. 151. A. Euthyphr. 2. u. a.) bezeichnet das Göttliche als Eingebung, Ahndung, Vorgefühl u. dgl. (denn die Seele besitzt die göttliche Kraft der Weifsagung, Phaedr. 242. C: ὡς δή τι — μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή. *Xenoph.* Denkw. IV, 3. §. 14: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει). Kann nun wohl in der Anklage ἕτερα καινὰ δαιμόνια der letztere Ausdruck anders, als substantivisch verstanden werden? Schon der Gegensatz: die Götter, an welche der Staat glaubt, erheischt es, dafs ἕτερα καινὰ δαιμόνια andere neue Gottheiten bedeute. Und was könnte auch das adjectivische δαιμόνια in jener Verbindung für einen Sinn haben? *) — Ferner versteht der Apologiker unter dem δαιμόνιον eine blofs abmahnende, nie antreibende oder auffordernde Stimme, S. 122: φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε; worin ihm der unkritische *Cicero* de divinat. I, 54. gefolgt ist: esse divinum quiddam, quod daemonion (δαιμόνιον) appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, saepe revocanti. Eben so lautet das Glossem im Phaedros S. 242. B: ἀεὶ δέ με ἐπίσχει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν. An sich schon ist es un-

*) Vom Verfasser der Apologie hat sich auch *Schleiermacher* (Anm. S. 415 ff.) verführen lassen, δαιμόνια und δαιμόνιον adjectivisch zu nehmen.

glaublich, dafs das Dämonion als göttliche Andeutung oder Ahndung blofs abgemahnt habe; denn sollte Sokrates nur ein Vorgefühl des Unrechten, Unglücklichen u. s. w. gehabt haben, nicht auch eine lebendige Ahndung des Glücklichen, die ihn nicht blofs zum Handeln antrieb, sondern auch mit begeisterter Hoffnung erfüllte? Und dieses bestätigt das Zeugnifs des Xenophon, das doch wohl zuverläfsiger ist, als jenes des Cicero und des Verfassers unserer Apologie. In den Denkw. I, 1. 4. sagt er nehmlich: τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη (Σωκράτης) σημαίνειν· καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος. IV, 8, 1: φάσκοντος αὐτοῦ (τοῦ Σωκράτους) τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσημαίνειν, ἅ τε δέοι καὶ ἃ μὴ δέοι ποιεῖν. Eben so I, 1. §. 19: σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων. Daher auch Apolog. §. 12: ὅτι θεοῦ μὲν φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα, ὅ τι χρὴ ποιεῖν. Vergl. §. 13. u. *Plutarch.* üb. d. Dämon. d. Sokr. S. 581. A. B. Wahrscheinlich hatte der Verfasser unserer Apologie auch hier den Xenophon (Denkw. d. Sokr. IV, 8. 5.) vor Augen, welcher den Sokrates sagen läfst: ἤδη ἐμοῦ ἐπιχειροῦντος φροντίσαι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογίας, ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον; der Verfasser der Apologie §. 4. setzt δίς hinzu: καὶ δὶς ἤδη ἐπιχειρήσαντος ἐμοῦ (so mufs statt μου gelesen werden) σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας, ἐναντιοῦταί μοι τὸ δαιμόνιον. Eben so häufig kömmt es in den Platonischen Gesprächen vor, dafs Sokrates vorgiebt, das Dämonion habe ihn abgemahnt oder etwas nicht thun lassen, s. Phaedr. 242. C. Theaet. 151. A. Alkibiad. I. 103. A. 124. C. Theag. 128. D. u. a. Daraus bildete sich ohne Zweifel der Verfasser unserer Apologie die Vorstellung, dafs das Dämonion des Sokrates eine blofs abmahnende und zurückhaltende Stimme gewesen sei; und da Sokrates in allem der göttlichen Stimme folgte, also nichts that, wovon ihn das Dämo-

nion abmahnte; so mufste der Apologiker auch gegen das Zeugnifs des Xenophon (Denkw. IV, 8. 5.) behaupten, dafs ihn das Dämonion von der Vertheidigung nicht zurückgehalten habe (S. 154. ff., worin ihm gleichfalls Cicero am a. O. folgte).

Eben so ist in vielen anderen Stellen das blofs Rednerische unverkennbar, und mehreres mislungene oder unschickliche Nachahmung des Platon. So ist das Mythische in einer zur Vertheidigung und gründlichen Rechtfertigung geschriebenen Rede ungeschickt angewendet: das διαμυθολογῆσαι S. 154., die Fabel vom Orakelspruche des Apollon S. 83. ff. (vergl. Apolog. §. 14.); die Berufung auf den Achilleus S. 109. ff.; die Richter der Unterwelt 158. ff.; das Zusammentreffen mit dem Orpheus, Musaeos, Hesiodos und Palamedes (vergl. *Xenoph.* Denkw. IV, 2. 33. Apolog. §. 26.) S. 159. ff. u. a. Der Gedanke, dafs die Verstorbenen, wenn er sie nach seiner gewohnten Weise prüfe, ihn (den schon todten!) nicht tödten würden S. 161., ist vorzüglich lächerlich und eigentlich kindisch. Dabei hat der Verfasser gegen Platon's Weise homerische Verse in seine Rede verwebt (S. 109. ff. 154.). Auch das Dialogische ist blofse Nachbildung des Platonischen Gesprächs und des Sokratischen Vortrags. Der Redner läfst den Sokrates sagen, dafs er in seiner gewöhnlichen Weise reden werde, S. 70. 104. Daher bedient sich Sokrates nicht nur der gewöhnlichen und populären Gleichnisse und Beispiele (so spricht er, und zwar mit besonderer Vorliebe, von Pferden S. 79. 98. 104. 106. 119.), sondern er dialogisirt selbst mitten in der Rede, S. 79. ff. 97. ff. Unverkennbar aber ist auch hier die rhetorische Uebertreibung, indem das Dialogische vom ernsten Gegenstande zu sehr abschweift (z. B. S. 80. ff.), und die Erdichtung oft zu kindisch und spielend ist. Bald nehmlich läfst Sokrates den Melitos eine Antwort geben, die er widerlegt (S. 97.),

bald thut er, als wolle ihm Melitos nicht antworten (S. 99. zweimal); dann ist er wieder voll Freude darüber, dafs ihm Melitos antwortet (S. 105.); bald darauf giebt ihm Melitos abermals keine Antwort, und Sokrates antwortet für ihn (S. 105.). Das Populäre und Dialogische hat der Redner so weit getrieben, dafs er den Sokrates selbst den Orakelspruch wie eine Person, mit der er sich unterhalte, anreden läfst (S. 85: σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα).

Ist die Rhetorik unverkennbar in der Herrschaft des Scheins, in der Uebertreibung des Mythischen und Dialogischen, und in der Gehaltlosigkeit der Vertheidigung, so zeigt sie sich als gänzliche Unphilosophie oder grundlose, prahlerische Sophistik in den Stellen, wo der Redner den Sokrates vom Tode sprechen läfst. Xenophon (Denkw. IV, 8. §. 1.) berichtet vom Sokrates: *καὶ τὴν κατάγνωσιν του θανάτου πρᾳότατα καὶ ἀνδρωδέστατα ἐνεγκών.* Diese männliche Standhaftigkeit des Sokrates hat der Redner nach seiner Weise so übertrieben, dafs sie als die geist- und gemüthloseste Gleichgültigkeit erscheint. Nach der Verurtheilung nehmlich läfst er den Sokrates nicht über den Ausspruch der Richter, sondern über die Zahl der beiderseitigen Stimmen sich wundern, und die kaltblütige Berechnung anstellen, dafs er entkommen seyn würde, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, und dafs Melitos, wenn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Anklage hinzugekommen wären, tausend Drachmen erlegen müfste, weil ihm der fünfte Theil der Stimmen nicht zugefallen wäre *). Noch auffallender ist diese Gleichgültigkeit da, wo Sokrates vom Tode redet; immer versichert er, dafs er sich vor dem

*) S. *Demosthen.* de coron. S. 260. 20. adv. Timocrat. S. 702. 7. Aristogit. I. S. 795. 6. II. 803. 15. Vergl. *Matthiae's* Miscell. philolog. V. I. P. III. S. 270.

Tode nicht fürchte; aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts; also ist sie leere Prahlerei. Flösse sie aus der Ueberzeugung, daſs der Tod kein Uebel sey, vielmehr ein groſses oder das gröſste Gut für den Weisen (wie im Phaedon dargestellt ist), so hätte sie Grund und Gehalt; Sokrates gesteht aber selbst, nicht zu wissen, was der Tod ist (111. ff. 158. u. a.), und zeigt sich in Betreff der philosophischen Ansichten als Skeptiker, wie S. 158: εἰ — ἀληθῆ ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, und S. 161: εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστίν. Konnte Platon, der Verfasser des Phaedon, den Sokrates so über den Tod reden lassen, und ihm eine solche wahrhaft gemeine, geist- und gefühllose, ja fast lächerliche Gleichgültigkeit zuschreiben, wie sie sich vorzüglich in den Worten S. 127. ausspricht: ὅτι ἐμοὶ μὲν θανάτου μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὁτιοῦν? Und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt, S. 151. Schon die Art des Ausdrucks: τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησμῳδῆσαι (man vergl. die ähnlichen sophistischen Redeweisen im Sympos. 197. C. und Protag. 320. C.) ist bloſs rednerische Wendung, wie jene in der angeblich xenophonteischen Apologie §. 30.

Auch im Vortrage verräth sich der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie S. 92. 23. C: ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, worin das Niedere mit dem Hohen, der klägliche Ton mit dem stolzen Gefühle so contrastirt, daſs uns der Satz fast ein Lächeln abnöthigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich, nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias, in spielenden Antithesen. So S. 75 (19. A.): ἐν πολλῷ χρόνῳ — ἐν οὑτωσὶ ὀλίγῳ χρόνῳ; 95 (24. A.): εἰ οἷός τ' εἴην ἐγὼ ὑμῶν ταύτην τὴν διαβολὴν ἐξελέσθαι ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ

οὕτω πολλὴν γεγονυῖαν; 67: τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι — τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι; ferner οὔτε μέγα οὔτε σμικρόν und ἢ σμικρὸν ἢ μέγα S. 77. 84. 94. 100. u. a. Ganz in das Lächerliche artet dieses Antithesenspiel aus S. 150 (39. B.), wo βραδὺς ὑπὸ τοῦ βραδυτέρου ἑάλων und δεινοὶ καὶ ὀξεῖς ὄντες ὑπὸ τοῦ θάττονος sich entgegengesetzt sind, und in ἑάλων noch besonders ein witziges Wortspiel liegt; sich selbst aber übertroffen hat der Verfasser in der kurz vorhergehenden Alliteration (39. A.): θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ (nehmlich die πονηρία), worüber man nicht einmal lächeln kann, weil es zu abgeschmackt ist; eben so S. 123: παρὰ τὸ δέον δείσας θάνατον. Konnte Platon so schreiben, der die Rhetorik nicht nur überhaupt, sondern ins Besondre auch jener nichtigen Künsteleien und Spiele wegen so beifsend durchzieht? Oder wollte er damit die Rhetoren parodiren — in einer ernsthaft geschriebenen Vertheidigungsrede, ohne alle Beziehung und Hindeutung? Leere Wortmacherei finden wir in der Stelle S. 72: πρῶτον μὲν οὖν δίκαιός εἰμι ἀπολογήσασθαι πρὸς τὰ πρῶτά μου ψευδῆ κατηγορημένα καὶ πρὸς τοὺς πρώτους κατηγόρους, ἔπειτα δὲ πρὸς τὰ ὕστερον καὶ τοὺς ὑστέρους; wie S. 73., wo die Worte ἔπειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν ἤδη χρόνον κατηγορηκότες nur matte Wiederhohlung des schon Gesagten sind. Ueberdies ist in dieser ganzen Stelle (S. 72. ff.) die Absicht unverkennbar, alles in ordentlicher Aufeinanderfolge vorzutragen: eine rednerische Consequenz, die eben so wenig dem Charakter des Sokratischen, als des Platonischen Vortrags angemessen ist.

Unstreitig benutzte der Verfasser der Apologie die gewöhnlichen Angaben und Sagen von Sokrates Vertheidigung vor Gericht, um sie rednerisch auszuschmücken. Zu jenen Sagen gehörte z. B. diese, dafs sich Sokrates auf den Ausspruch des Apollon berufen und für einen Diener des delphischen Gottes erklärt,

das Volk aber einem trägen Pferde verglichen habe, das er, wie eine Bremse, stets antreiben müsse (worin ohne Zweifel rhetorische Uebertreibung liegt); daſs er ferner freimüthig erklärt, er verdiene im Prytaneon zu speisen, und den Athenäern prophezeit habe, was nach seinem Tode erfolgen werde, u. a. Mehrere Angaben sind sehr unwahrscheinlich, wie die S. 38. B., daſs Platon, Kriton, Aristobulos und Apollodoros dem Sokrates zugeredet hätten, seine Strafe auf dreiſsig Minen zu schätzen, dagegen die angeblich xenophonteische Apologie §. 23. leugnet, daſs sich Sokrates selbst geschätzt oder eine Strafe zuerkannt habe; vergl. Biblioth. d. alt. Lit. u. Kunst, St. II. S. 46. ff. In vielen Stellen hatte der Verfasser unleugbar den Platon vor Augen; so ist jene Stelle 19. E. 78 Fisch. ganz nach der im Protagoras gebildet 316. C., und der Verfasser des Theages S. 128. A. hatte wahrscheinlich wieder die Apologie vor Augen (so wie Theag. 128. D. eine Nachahmung der Apologie S. 154. zu seyn scheint); die Worte S. 36. C. 142. Fisch. lauten ganz so, wie die Aussage des Alkibiades im Symposion 216. A. (vergl. Alkibiad. I. 259. B.); die Stelle 41. A. 158. ist unstreitig jener im Gorgias 523. E. ff. nachgebildet, so wie 38. D. 150. nach dem Gorg. 522. B. (aus dem Gorgias 522. C. scheint auch der Ausdruck *τὸ ὑμέτερον πράττειν* 31. A. entlehnt); eben so bezieht sich der Satz S. 111., daſs den Tod fürchten nichts anderes sey, als weise scheinen, ohne es zu seyn, auf den Phaedon S. 264.; an den Phaedon 261. (63. B. C.) erinnert auch die Stelle 41. A. 159.; überhaupt deuten alle die Stellen, wo Sokrates vom Tode und dem zukünftigen Leben zweifelhaft spricht, auf die bekannten Platonischen im Phaedon und Gorgias hin; die Stelle 88. erinnert unwillkührlich an jene im Menon 99. C. D. E. und Ion 534. C. 536. C. D. 542. A., welche, wie wir schon zum Ion bemerkt haben, aus der Platonischen Entgegen-

setzung der Begeisterung und der Besonnenheit (Phaedr. 245. A.) geflossen sind. Auch den Xenophon hat der Verfasser der Apologie fleifsig berücksichtigt, nicht nur dessen Vertheidigung im Anfange der Denkw. d. Sokrates (vergl. ins Besondre S. 124. mit Xenoph. I, 1. 18.) und IV, 8. 1. (S. 149: ὅτι πόῤῥω ἤδη ἐστὶ τοῦ βίου, Xenophon: ὅτι οὕτως ἤδη τότε πόῤῥω τῆς ἡλικίας ἦν), sondern auch in andern Stellen; vorzüglich ist S. 84. ff. ganz der xenophonteischen im Oeconom. VI, 13. ff. nachgebildet. Vieles scheint auch Nachahmung des Isokrates zu seyn; so stimmt S. 34. B. C. 133. Fisch. mit Isokrates π. τ. ἀντιδ. 345. Coray (134. Orelli) überein; S. 35. D. E. (138. 139. Fisch.) ist fast wörtlich dem Isokrates S. 346. Cor. nachgebildet; eben so ist S. 143. mit Isokrat. S. 64. 8. u. 128. 25. Orell. zu vergleichen. *)

Ein ungünstiges, aber gerechtes Urtheil fällte schon *Cassius Severus* in Senec. Excerpt. Controv. III. S. 397. Bip.: eloquentissimi viri Platonis oratio, quae pro Socrate scripta est, nec patrono nec reo digna est.

Uebrigens bot die Vertheidigung des Sokrates nicht nur den Sokratikern, sondern auch den Rednern, selbst der späteren Zeit, einen schönen Stoff zu rhetorischen Uebungen dar, und sie liefsen ihn auch nicht unbenutzt, s. *Fabric.* Bibl. graec. T. III. S. 72. Harl. und *Fischer* z. Apolog. S. 66. Einer Sage zu Folge verfafste schon Lysias eine Vertheidigungsrede für den

*) Durch diese Aehnlichkeit will *Orelli* S. 450. die Aechtheit der Apologie beweisen, weil sie doch nicht für eine Nachahmung der Rede des Isokrates π. τ. ἀντιδόσεως gehalten werden könne. Konnte aber nicht der Verfasser der Apologie in jenen Stellen die Isokrateische Rede vor Augen haben? und müssen wir dieses nicht annehmen, da die Apologie nur das Machwerk eines Redners seyn kann, der nach Platon's und Isokrates Zeit lebte?

Sokrates *). *Aristoteles* (Rhetor. II, 23. §. 13. und 18.) führt eine Apologie des Theodektes an; Rhet. II, 23. §. 8. und III, 18. §. 2. aber scheint er unsere Apologie S. 27. B. C. (105. Fisch.) vor Augen gehabt zu haben, woraus jedoch für die Aechtheit derselben nichts gefolgert werden kann.

16. *K r i t o n.*

Das Thema des Kriton ist die Stelle im Phaedon 99. A. (415. Fisch.): *διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον, παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην, ἣν ἂν κελεύωσιν. — εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην καὶ κάλλιον εἶναι, πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην, ἥντιν' ἂν τάττῃ.* Des Vorfalls selbst gedenken *Plutarch.* adv. Colot. 1126. B., der Verfasser der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie §. 23. und ein Ungenannter in Stob. Florileg. I, 19. 51. Dem Platon zu Folge (Phaedon 115. D. 487. Fisch.) hatte sich Kriton für den Sokrates verbürgt, daſs er im Gefängnisse bleiben würde. Nach einer ungewissen Angabe bei *Diogen.* Laert. II, 60. III, 36. war es nicht Kriton, sondern Aeschines, mit dem Sokrates diese Unterredung im Gefängnisse hatte.

Der Kriton verräth noch weniger Platonischen Geist, als die Apologie; denn bei der Apologie könnte man, wenn nicht die innere Gehaltlosigkeit und der rhetorische Geist sie verurtheilten, wenigstens es für wahrscheinlich halten, daſs sie Platon als eine treue

*) S. oben. *Böckh* (in Min. S. 182.) meint, Platon habe die Apologie geschrieben, um sie der des Lysias entgegenzustellen, und beruft sich auf *Plutarch.* *π. τ. ἀκούειν* 40. E. 45. A.; Plutarchos hatte aber die Rede des Lysias im Phaedros vor Augen, s. 45. A. Vergl. *Beck's* Comment. Societ. philolog. Lips. V. IV. P. I. S. 28.

Nachschrift der vom Sokrates vor den Richtern gesprochenen Vertheidigung aufgezeichnet habe; wefshalb er, um seiner eignen Absicht nicht zuwider zu handeln, nichts wesentliches von sich hinzuthun durfte; hier aber, wo eine Unterredung des Sokrates mit einem seiner Freunde erzählt wird, hätte sich Platon gewifs nicht so ängstlich an das Geschehene gebunden, sondern, so wie in den anderen Gesprächen, seine eignen Ansichten und Grundsätze einfliefsen lassen: wir würden, um es kurz zu bezeichnen, auch im Kriton, wenn ihn Platon geschrieben hätte, den idealisirten Sokrates wiederfinden; denn es ist das Eigenthümliche des Platon, was wir als allgemeinen Grundsatz anerkennen müssen, dafs er an das Faktische (den wirklichen Sokrates) das Idealische anknüpft, und sich des Historischen nur als des äufsern Stoffs oder der Grundlage bedient, um auf ihr seinen uranischen Musentempel aufzubauen. Nur eine grofse, denkwürdige Rede oder Handlung des Sokrates hätte es seyn müssen, wenn er sie hätte aufzeichnen sollen, ohne sie auf seine Weise umzubilden. Und ist die Unterredung des Sokrates mit dem Kriton von solcher Bedeutung? Keineswegs; ihr Resultat ist vielmehr von der Art, dafs es sich nicht der Mühe lohnte, sie aufzuzeichnen; denn dafs Sokrates den Bitten seiner Freunde, aus dem Gefängnisse zu entweichen, kein Gehör geben konnte, und es für ungerecht halten mufste, den Gesetzen seiner Vaterstadt zuwider zu handeln, versteht sich von selbst, war also überflüssig, in einem eignen Gespräche vorzutragen, zumal da es Platon schon im Phaedon S. 99. A. gelegentlich berührt hatte. Auch im Phaedon ist der ursprüngliche Stoff eine Thatsache, nehmlich die Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden in den letzten Stunden seines Lebens, und der Gegenstand der Unterredung so wichtig, dafs der Stoff des im Kriton erzählten Gesprächs in gar keine

Vergleichung mit ihm gesetzt werden kann; und doch hat Platon diese sokratische Unterredung in eine wahrhaft Platonische umgebildet. Einen so dürftigen und leeren Stoff nun sollte Platon ohne alle philosophische Ausbildung haben behandeln können, zumal da häufig Gegenstände berührt werden (wie das Recht, das Gesetz u. a.), die für ihn eine hohe Bedeutung hatten? Schon der Inhalt also und die Behandlungsweise machen den Kriton verdächtig, und kommen noch mehrere Einzelnheiten hinzu, so wird sich seine Unächtheit leicht entscheiden lassen.

Viele Stellen des Kriton sind offenbar blofse Nachbildungen des Phaedon; aus der schon angeführten Stelle 99. A. hat der Verfasser, wie erinnert, seinen Stoff entlehnt; die Stelle im Phaedon 58. E: *εὐδαίμων γάρ μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς* *) *ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι παρίστασθαι* u. s. w. hat der Verfasser des Kriton fast wörtlich so nachgebildet 43. B: *καὶ πολλάκις μὲν δή σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ εὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστώσῃ ξυμφορᾷ, ὡς ῥᾳδίως αὐτὴν καὶ πρᾴως φέρεις* (vergl. *Xenoph.* Denkw. d. Sokr. IV, 8. 1.). Eben so erinnert 43. D. an Phaed.

*) Diese so vielfach angefochtene Stelle mufs so gefafst werden: die Genitive *τοῦ τρόπου* und *τῶν λόγων* zeigen den Grund an (s. z. Legg. S. 84.), und *ὡς*, quam, steht für quod tam, wie *οἷος* für *ὅτι τοιοῦτος* gesetzt wird (s. *Lamb. Bos* Ellips. S. 252. *Wyttenb.* z. Eclog. histor. S. 347. *Matthiae* griech. Gramm. S. 665. n. 3.). Der ganze Satz *ὡς* — *ἐτελεύτα* ist Erklärung des vorhergehenden *τοῦ τρόπου* und *τῶν λόγων* (denn *ἀδεῶς* bezieht sich auf *τ. τρόπου* und *γενναίως* auf *τ. λόγων*); also ist *ὡς*: dafs er nehmlich so. Das nachfolgende *ὥστε* (ut, wie die Lateiner diese Partikel brauchen, wenn eine Folgerung angezeigt wird, die sich unmittelbar an etwas vorhergehendes anknüpft) bezieht sich auf *εὐδαίμων γάρ μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο.*

58. A. Einige Stellen scheinen selbst Nachahmungen der Apologie zu seyn, wie 45. B. Apol. 73. D. (146. Fisch.); 51. B. C. (vergl. *Cicer.* Epist. ad Divers. I, 9. 44. das. Manut. S. 168.) nach Apol. 28. D. E. (110. ff. Fisch.). Wie unplatonisch die Stelle ist 52. B: *σὺ δὲ οὔτε Λακεδαίμονα προῃρου οὔτε Κρήτην, ἃς δὴ ἑκάστοτέ φῄς εὐνομεῖσθαι,* erhellt aus der Politia VIII. 544. C: *ἥ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν* *) *ἐπαινουμένη ἡ Κρητική τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη.* Lobpreiser des unächten Dorismus sind auch die Verfasser des ersten Alkibiades 121. B. ff., des gröfseren Hippias 285. B., des Laches 183. B., Minos 320. B. u. a.

Was endlich die Sprache und die Darstellung betrifft, so hat der Kriton, obgleich sein Gegenstand so populär ist, nicht einmal die Leichtigkeit und Klarheit des Euthyphron und der Apologie; in vielen Stellen herrscht Verworrenheit und Mangel an Zusammenhang; mehreres ist nur matte Wiederhohlung des schon Gesagten u. s. f.; daher dieses Gespräch für den Kritiker und Exegeten bei weitem mehr Schwierigkeiten hat, als irgend ein anderes der kleineren und dem Platon zugeschriebenen Werke.

17. *Theages.*

Die erste Hälfte des Gesprächs ist nur Einleitung und Vorbereitung zur zweiten, die den eigentlichen

*) Viele Sokratiker nehmlich, zu denen auch Xenophon gehörte, waren dem Dorismus ergeben, verwechselten aber den wirklichen, wie er sich bei den Spartanern zeigte (*Aristot.* Polit. II, 9.), mit der Idee des Dorismus, welche dem Platon, in Betreff der kriegerischen Erziehung und Bildung und des männlichen Lebens überhaupt, in der Politia vorschwebte.

Gegenstand, die Lehre vom Daemonion, behandelt und den Zweck hat zu zeigen, dafs sich des Sokrates Unterricht wesentlich von dem der Sophisten unterscheide, indem er seine Schüler eigentlich nichts lehre (130. D.), und diese gleichwohl durch seinen Umgang, ja durch seine Gegenwart und den blofsen Anblick seiner Person besser und edler würden; sein Unterricht ist gleichsam eine göttliche Mittheilung, eine heilige Gunst, die nur Auserwählten zu Theil wird. Das Gespräch ist einfach und schön, eine heilige, religiöse Stimmung herrscht in ihm (vorzüglich schön ist der Schlufs der Rede des Theages), doch enthält es nichts eigentlich Platonisches, und die darin vorkommenden Thatsachen scheint der Verfasser aus den Gesprächen anderer Sokratiker entlehnt zu haben, um durch sie jene Ansicht vom sokratischen Unterrichte zu erläutern. Das Thema ist aus dem Theaetetos 150. D. 151. A. genommen (vergl. Theag. 129. E. ff.); daher vieles nur wörtliche Wiederhohlung des Theaetetos ist, wie 131. A., s. Theaet. 150. D. Die Stelle 126. D. ist nach dem Protagoras 319. E. 320. A. (vergl. Menon 93. E. 94. A. Alkibiad. 118. D.) gebildet, so wie 128. A. auf dasselbe Gespräch 316. C. hinweist. Die Worte 128. B. erinnern an den Phaedros 227. C. 257. A. und das Symposion 177. D. 193. E. vergl. Lys. 104. B.; auch die Stelle vom Dämonion 128. D. ist Nachahmung jener im Phaedros 242. B. (vergl. *Xenoph.* Denkw. I, 1. 4. Apolog. 31. D.). Was S. 125. E. angedeutet ist, finden wir weiter ausgeführt in Alkibiad. I. 105. A. B. ff. Auch wird der bekannte Vers *σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ* 125. B. nach Platon Polit. VIII. 568. A. dem Euripides beigelegt, da ihn andere (*Aristides* Orat. Plat. II. S. 288. *Aul. Gell.* XIII, 18. s. *Gatack.* Adv. Misc. I, 1. und *Böckh* in: Graec. tragoed. princ. S. 247.) dem Sophokles zuschreiben. — Damit vergleiche man, was

Schleiermacher (Th. II. B. III. S. 247. ff. u. Anm. S. 497. ff.) über dieses Gespräch erinnert hat.

Da des Seezugs des Thrasyllos nach Ionien als eines eben beginnenden (129. D.) gedacht wird, und dieser in Olymp. 92, 3. oder 4. *) fällt, so mufs das Gespräch in diese Zeit gesetzt werden; damit stimmt zwar der Archelaos ὁ νεωστὶ ἄρχων (S. 124. D.) nicht überein; doch ist diese Anführung des Archelaos nur aus dem Gorgias 470. D. (vergl. Alkib. II. 141. D.) aufgenommen. Uebrigens wird des Theages in der Politia VI. 496. B. C. gedacht, und von ihm berichtet, dafs ihn Kränklichkeit verhindert habe, sich mit Staatsgeschäften zu befassen. Der Apologie zu Folge 33. E. müfste er noch vor dem Sokrates gestorben seyn. — Als besonderer Ausdruck verdient das Wort ἰδιολογήσασθαι, gleich im Anfange, bemerkt zu werden.

18. *Anterastae.*

Dieses elende Machwerk ist gröfstentheils Nachahmung des Charmides (S. 133. A., s. Charm. 155. C. D.; 138. A. Charm. 164. D. E.; vergl. Alkibiad. I. 131. B.). Es hat, wie es scheint, den Zweck zu zeigen, dafs Sokrates alles auf Tugend und Gerechtigkeit hielt, und von der müssigen, unnützen Spekulation nichts wissen wollte; daher der Gymnast 132. B. sagt: ἀδολεσχοῦσι — περὶ τῶν μετεώρων καὶ φλυαροῦσι φιλοσοφοῦντες. Das Ganze ist also Persiflage des grübelnden und Vielwisserei affectirenden Nebenbuhlers, des Musikers; und dazu bediente sich der Verfasser der be-

*) S. *Xenoph.* Hellen. I, 2. 1. *Diod. Sic.* XIII, 64. das. Wesseling S. 591. und *Plutarch.* Alkibiad. 207. E. Vergl. *Schneider* z. Xenoph. Sympos. S. 146.

kannten aristophaneischen Ausdrücke, wie λεπτὸν ὑπὸ μεριμνῶν (Wolk. 101.: μεριμνοφροντισταί; V. 103: τοὺς ὠχριῶντας; V. 153: λεπτότητος τῶν φρενῶν; V. 230: τὴν φροντίδα λεπτήν; V. 317: λεπτολογεῖν; V. 356: λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ; V. 738. u. a. S. Ausl. z. V. 94. T. II. S. 74. ff. 79. ff. Beck. Daher führt Platon Polit. X. 607. B. das λεπτῶς μεριμνῶντες als Persiflage der Komiker an). Nicht einmal das Aeufsere des Platonischen Dialogs ist glücklich nachgebildet, geschweige dafs man Platonische Charakteristik, Ironie und Behandlungsweise darin finden sollte. *Diogenes* III, 4. (das. Menag. S. 137.) und §. 59. führt das Gespräch als Platonisches an unter der Aufschrift ἀντερασταί (die Nebenbuhler; die gewöhnliche Aufschrift ἐρασταί, amatores, ist bekanntlich fehlerhaft); im Leben des Demokritos aber (IX, 37.) deutet er an, dafs schon Thrasyllos an der Aechtheit der Anterasten zweifelte: εἴπερ οἱ ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι, φησὶ Θράσυλλος. Auch *Schleiermacher* (Th. II. B. III. S. 273. ff. u. Anm. S. 504. ff.) hat sich für die Unächtheit dieses Gesprächs erklärt.

19. *Hipparchos* (richtiger: περὶ φιλοκερδοῦς).

In diesem aus Reminiscenzen Platonischer Stellen zusammengesetzten Gespräche finden wir weder wissenschaftliche Tendenz, noch Planmäfsigkeit und logischen Zusammenhang, ja nicht einmal die dem dialogischen Vortrage nothwendige Charakteristik der Personen; denn selbst der Unterredner, dem man von der Aufschrift des Gesprächs den Namen Hipparchos geliehen hat, ist eine unbekannte, ganz charakterlose Person. Das Gespräch beginnt ohne alle Einleitung, so als wäre es nur Fortsetzung einer abgebrochenen Unterredung; noch schlechter ist der Schlufs. Sokratisch wäre es gewesen, den Satz, dafs der wahre Ge-

winn immer der gute sey, der schlechte aber nur uneigentlich Gewinn genannt werden könne, weiter auszuführen und als Resultat des Gesprächs aufzustellen; statt dessen bricht Sokrates ab, und fügt den Satz hinzu, dafs auch alle Bösen nach Gewinn streben, alle Menschen also gewinnsüchtig seyen, und der den Gewinnsüchtigen Schmähende (der Unterredner hatte nehmlich, nicht ohne eine gewisse Leidenschaftlichkeit, den Gewinnsüchtigen herabgesetzt, 225. C.) mit Unrecht ihn schmähe, weil er selbst gewinnsüchtig sey.

Da *Schleiermacher* (Th. I. B. II. S. 434. ff.) schon mehreres als unplatonisch bezeichnet hat, so wollen wir nur auf einiges auffallendere noch aufmerksam machen. Die Stelle S. 228. D. ist offenbar nur Nachahmung der Platonischen im Protag. 343. B. C. und jener im Charm. 165. A.; selbst das Einzelne hat der ungeschickte Nachbildner aus dem Protagoras entlehnt, wie *φησί* 229. A. s. Protag. 345. D. Eben so ungeschickt ist S. 228. D. dem ersten Alkibiades 106. D. nachgebildet; aus dem Gorgias 461. D. ist S. 229. E. das *ἀναθέσθαι ἐν τοῖς λόγοις* entlehnt, durch den Zusatz aber *ὥσπερ πεττεύων* hat sich der Nachahmer verrathen. Ganz Platonische Nachbildung ist 231. A. das *ἐμὲ μιμεῖσθαι* u. a., unplatonisch dagegen das *φημί* 228. A., so wie die Wendung 232. A: *εἰ δὲ μή, ἐγώ σε ὑπομνήσω.* Vor allem verräth die ausführliche Erzählung vom Hipparchos S. 228. B. ff., die überdies viel unrichtiges enthält *), den unplatonischen Verfasser, der ein Probestück seiner Alterthumskunde anbringen wollte. Es wäre ermüdend, noch mehreres anzuführen, und um so überflüssiger, da man schon im Alterthume **) die Aecht-

*) S. *Thukyd.* I, 20. Vergl. *Jakobs* im Attisch. Mus. B. IV St. 2. S. 34. und *Ilgen* z. Scol. X. S. 48. ff.

**) *Aelianos* V. Gesch. VIII, 2: *λέγει δὲ Πλάτων ταῦτα, εἰ δὴ ὁ Ἵππαρχος Πλάτωνός ἐστι τῷ ὄντι.*

heit des Gesprächs bezweifelte; daher sich auch *Valckenaer* (z. Herodot. S. 398.) und *Wolf* (Prolegom. z. Homer. S. CLIV.) für seine Unächtheit erklärt haben.

20. *Minos* (richtiger: *περὶ νόμου*).

Ein Gegenstück zum Hipparchos, und zwar noch schlechter in Ausführung und Sprache, noch elender aus dem Protagoras, Gorgias, Politikos, Symposion u. a. zusammengestoppelt. Die Absicht des Verfassers gieng ohne Zweifel dahin, den von den attischen Tragikern verläumdeten Minos zu vertheidigen, gleichwie der Hipparchos die schlecht versteckte Absicht hat, den athenäischen Tyrannen zu preisen. Die Unächtheit des Minos mufs jedem, der auch nur ein einziges Werk des Platon gelesen hat, so entschieden seyn, dafs es eitle Wortverschwendung wäre, noch etwas darüber zu erinnern, zumal da *Schleiermacher* (Th. I. B. II. S. 343. ff.) und besonders *Böckh* (in Platonis, qui vulgo fertur, Minoem cett. S. 7. ff.) ausführlich davon gehandelt haben.

21. *Kleitophon.*

Dieses unvollendete Gespräch, das sich gegen die bisher betrachteten durch gediegene und lebendige Darstellung vortheilhaft auszeichnet, jedoch eine durchgängige Nachbildung Platonischer Stellen *) ist, hat offenbar den Zweck, die Redner und Politiker gegen den Sokrates der Sokratiker und ins Besondre des Pla-

*) Man vergl. 407. A. mit Sympos. 215. D. E. 216. E. Das Thema selbst ist im Gorgias 522. B. Theaet. 149. A. und Menon 80. A. enthalten.

ton in Schutz zu nehmen, verräth also dadurch seinen rhetorischen Ursprung. Auch weicht es ganz vom sokratischen Dialoge ab, und schweift in das Declamatorische aus. Man s. *Schleiermacher* Th. II. B. II. S. 453. ff.

Für ein unächtes Gespräch erklärten schon die Alten (*Diogen.* Laert. III, 62.) den

Eryxias oder *Erasistratos*,

ein schlecht zusammenhängendes Gespräch über das Nützliche und den Besitz der Güter und des Geldes (χρήσιμον: χρήματα), worin nicht einmal der sokratische Gedanke, daſs derjenige der reichste sey, der das Gute und wahrhaft Nützliche erkenne und zu gebrauchen wisse, klar ausgesprochen ist. Der Vortrag ist verworren (394. C. D. E. 398. E. 402. C. D. 403. B. 406. A.) und nicht selten spitzfindig, wie 406. B. Ganz unplatonisch ist die gemeine Ironie gegen den Kritias (399. C. 403. C. 405. B.), worin der Verfasser wahrscheinlich dem Charmides folgte; ferner die historische Ausführlichkeit über das Geldwesen bei den Karthagern, Spartanern u. a. Völkern, 400. A. B. C.

Eben so haben die Alten schon den *Demodokos*, über das Rathertheilen, das Gespräch über das Gerechte und das über die Tugend (einen Auszug aus dem Menon, s. *Böckh* z. Min. S. 40.), die alle drei im Vortrage sich ähnlich sind — denn es herrscht in ihnen eine gleiche logische und trockene Verständlichkeit — mit Recht für unächt erklärt; man s. *Cornarius* Eclog. X. S. 139. ff. Fisch. *Fabric.* Biblioth. graec. Th. III. S. 107. ff. Harl. und *Meiners* in Comment. Soc. reg. Gotting. V. V (1783). S. 53. ff. Die beiden Gespräche, über die Tugend und über das Gerechte, in denen sich eine unbekannte Person mit dem Sokrates unterredet, hält *Böckh* (in Plat. Min. S. 43. ff.) für Schriften des Schusters Simon (man s. *Diog.* Laert. II, 122. 123.).

Doch gleichen die Erzählungen vom Schuster Simon zu sehr einem Mährchen und der Ausdruck *λόγος σκυτικός* einer sprichwörtlichen Redensart (denn *σκυτικός* bezeichnet das Gemeine, Niedrige und Schlechte, s. *Heindorf* z. Charmid. S. 83.), als daſs man auf sie etwas bauen könnte. Uebrigens spielt der mehr fabelhafte, als historische Simon nur in den angeblichen Briefen der Sokratiker (z. B. Epist. IX. S. 17. XI. XII. XIII. XVIII. S. 26. Orelli) als Philosoph (*σκυτικὸς σοφίας ἐμπλησθείς*, XIII., und: *τὰ λοιπὰ δὲ παρὰ Σίμωνα τὸν σκυτοτόμον βάδιζε, οὗ μεῖζόν σοι ἐν σοφίᾳ οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ἂν γένοιτο*, weder ist noch seyn wird; denn so muſs ohne Zweifel Epist. IX. S. 17. gelesen werden) eine, wiewohl fast komische, Rolle.

Auch den *Axiochos*, der, ob er gleich offenbare Nachbildungen Platonischer Stellen enthält, doch der Sprache und dem Inhalte nach unplatonisch ist, zählten die Alten zu den unächten Gesprächen, s. *Diogen. Laert.* III, 62. Einige halten den Aeschines, andere den Xenokrates u. s. f. für den Verfasser. Es genügt uns, auf das zu verweisen, was bereits darüber geurtheilt worden ist, s. *Fabric.* Bibl. gr. Th. III. S. 108 ff. *Fischer* z. d. Gespr. d. Aeschin. S. 95. Notit. liter. de Platon. T. XI. S. V ff. Zweibr. Ausg. *Meiners* in Comment. Societ. Gott. V. V. S. 46 ff. *Böckh* Praefat. in Sim. Socrat. dial. S. VI. und *Wyttenbach* in Philomath. P. II. S. 37.

Der *Sisyphos*, den die Alten ebenfalls in die Reihe der unächten Gespräche setzen (*Diog. Laert.* III, 62.), ist nichts weiter, als ein dialektisches Uebungsstück, wie S. 388. D. und 390. B. der Verfasser selbst angedeutet hat.

Die Definitionen, *Ὅροι*, tragen das unverkennbarste Gepräge der Unächtheit an sich. Wie könnte Platon nur auf den Gedanken gekommen seyn, sich mit einem so geringfügigen Gegenstande zu befassen

und sich selbst so abzuschreiben? *Diogenes* von Laerte führt die Definitionen nicht an, berichtet aber (IV, 5.), dafs Speusippos ein solches Werk geschrieben habe. Unsere "Ὅροι sind auch für diesen Akademiker und Nachfolger des Platon zu schlecht, da sie nichts als schülerhafte Auszüge sind, obgleich mehrere, z. B. *Ficinus* (in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Definitionen, Bas. 1532. 8. S. 6., sagt er: Accipe igitur — praeterea librum de Platonis definitionibus, ab eius nepote Speusippo compositum), *Brucker* (Hist. crit. Philos. T. I. S. 730.) u. a. (s. *Fabric.* Bibl. Graec. T. III. S. 110. 187. Harl. und *Kollar.* Supplem. ad Lambec. Comment. de Aug. Bibl. Vindob. S. 412.) sie für ein Werk des Speusippos hielten. Wie sehr der Glaube an vermeintliche Autorität das Urtheil auch des Gelehrtesten bestechen könne, lehrt das Beispiel des grofsen *Casaubonus*, der sich zu Theophrast. Charact. II. S. 25. Fisch. über die Definitionen so erklärt: In eiusdem (Platonis) Definitionibus (non enim iis assentiri debemus, qui temere et contra auctoritatem vetustissimorum scriptorum illum librum a Platone abiudicant) ita definitur u. s. w. Uebrigens beziehen sich die Erklärungen in diesen "Ὅροις eben so wohl auf die peripatetische, als auf die akademische Philosophie. Vergl. *Meiners* in Comment. S. 53.

Den *Halkyon*, den einige dem Platon zuschreiben (jetzt lesen wir ihn unter den Werken des Lukianos) legen Athenaeos und Favorinus b. *Diog.* III, 62. dem Akademiker Leon bei. Aufserdem führt Diogenes mehrere verloren gegangene Gespräche des Platon an: *Midon*, *Φαίακες*, *Chelidon* und *Epimenides*. Dafs Platon auch Epigrammen seinen Namen hat herleihen müssen, ist aus der griechischen Anthologie hinlänglich bekannt; man s. *Fabric.* Bibl. gr. T. III. S. 107.

Briefe.

Die angeblichen Briefe des Platon sind, ob gleich mehrere unter den neueren Gelehrten *) sie für ächt erklärt haben, schon ihrer Form wegen verdächtig, ihr Inhalt und Vortrag aber entscheiden ihre Unächtheit. Was die erstere betrifft, so wissen wir, dafs erst in den späteren Zeiten, nachdem mit dem öffentlichen und nationalen Leben die unmittelbare und lebendige Mittheilung untergegangen war, die Briefform üblich wurde zur ausführlichen Mittheilung seiner Gedanken oder zur Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände; ein Zweig der schönen oder philosophischen Literatur aber wurden die Briefe erst bei den Römern und den späteren Griechen; hier erst schrieb man sie in der Absicht, sie der Nachwelt zu überliefern, dagegen man in der früheren Zeit, wo der Brief nur dem Bedürfnisse der gegenseitigen Mittheilung diente, gewifs nicht daran dachte, sie so aufzusetzen, dafs man sie hätte öffentlich bekannt machen können, und in dieser Absicht sie aufzubewahren und zu sammeln. Also schon dieses, dafs Platon seine und seiner Freunde Briefe (auch solche, die nicht einmal an ihn gerichtet waren, wie den Brief des Dion an den Dionysios) aufbewahrt und gesammelt, oder einer seiner Schüler die hinterlassenen und aufbewahrten Briefe bekannt gemacht habe, ist höchst unwahrscheinlich; zeigen sich aber die

*) *P. Wesseling.* Epist. ad Venemam, Traj. 1748. 8. u. *Tennemann* in: Lehren u. Meinungen der Sokratiker S. 17 ff. u. Syst. d. Platon. Philosoph. S. 106 ff., wo er gegen *Meiners* (Commentt. Societ. Gotting. V. V. 1783. S. 51 ff.) ihre Aechtheit zu vertheidigen sucht. Vergl. auch dessen Gesch. d. Philos. B. VI. S. 451 ff. Nach Meiners hat sich unter den neueren Gelehrten, so viel ich weis, nur *Groddeck* in: Historiae Graecorum litterariae elementa, Wiln. 1811. 8., für die Unächtheit sämmtlicher Briefe erklärt.

Briefe in Inhalt, Geist und Sprache als unplatonisch, so mufs sie die Kritik, auch wenn sie das gesammte Alterthum als ächt anerkannt hätte, unbedingt verdammen. Erwägen wir ferner, dafs es in den späteren Zeiten nicht allein zu den schriftstellerischen und rhetorischen Uebungen gehörte, in der Lage, wo möglich, auch im Geiste und in der Manier eines berühmten Mannes Reden, Briefe u. dgl. zu verfertigen, sondern dafs man auch mit solchen untergeschobenen Werken beim Aufblühen der Bibliotheken und bei dem Wetteifer der Musen-liebenden Könige, der Ptolemäer und der Pergamenischen Fürsten *), einen sehr einträglichen Handel trieb, so müssen wir gegen jeden Brief aus der früheren Zeit Argwohn fassen **) und, statt dem herkömmlichen Glauben zu huldigen ***), alles auf das strengste prüfen. Dieser Verdacht nun

*) S. *Strab.* XIII. 906. 926 ff. *Plin.* H. N. XXXV, 2. Vergl. *Heyne*'s Opusc. acad. T. I. S. 130 ff. u. *Bentlei.* Opusc. philol. S. 4 ff. Lips.

**) Dafs Cicero, Plutarchos, Aristides, Aelianos u. a. die Briefe anführen oder sich auf sie beziehen (s. *Tennemann*'s Syst. der platon. Philos. B. I. S. 104.), beweist nichts für ihre Aechtheit.

***) *Olearius* in: ad L. Allatii de script. Socr. dialogum exercitio (Lips. 1696. 4.) §. X: Verum, ut, quod res est, dicam, videntur mihi omnino epistolae illae ex earum genere esse, quae aliquid cum *μελέταις* Sophistarum habentes cognationis, exercitii gratia ab iis exaratae discipulis eorum exemplorum loco proponebantur. Sic Theophylactum graecas quasdam epistolas commentum esse novimus. Tales sunt omnes Phalaridis epistolae, tales Cleobuli, Pisistrati, Solonis et aliae quaedam apud Laertium, ut prolixe ostendere possemus, si ista hoc loco agerentur. Tales quoque existimo esse tum alias nonnullas Platoni inscriptas, tum quatuor illas, quae in Manuscripto Barocciano celebratissimae Bodlejanae Bibliothecae olim a me Oxonii inventae fuerunt, u. s. w. Vergl. *Bentl.* Opusc. philol. S. 7 ff. 47 ff. 59 ff.

wird bei den Briefen, die den Namen des Platon an der Stirn tragen, um so gegründeter seyn, weil diesem Weisen so viele andere Schriften untergeschoben worden sind; zur gänzlichen Gewifsheit aber mufs er uns werden, wenn wir ihr Inneres prüfen; denn so unplatonisch ihr Inhalt ist (das Historische darin ist ja nichts als ein Gewebe von Erdichtungen, indem der Verfasser den Mangel bestimmter Nachrichten durch eigne Fictionen ersetzte, und durch den sophistischen Anstrich von geheimer Weisheit die Leerheit im Philosophischen zu verbergen suchte), eben so ist es die Sprache, wie jeder, der auch nur Eine Seite eines Briefs aufmerksam liest, finden mufs; daher wir uns über *Tennemann's* Urtheil (Syst. d. Plat. Philos. Th. I. S. 108.) nicht genug wundern können: „Wer Platonische Schriften gelesen hat, wird auch hier seine Sprache, Ausdrücke und Wendungen wiederfinden, so verschieden auch übrigens der Briefstyl seyn mag. Es kommen so viele umständliche Nachrichten aus dem Privatleben des Dionysius, seinem Verhältnisse und Betragen gegen den Platon, seinem ganzen Charakter vor; und alles dieses ist mit so vielen kleinen Umständen verwebt, dafs niemand anders als ein Mann, der Augenzeuge von dem allen war, der Verfasser von denselben seyn kann.“ Wie grundlos diese Meinung sei, werden wir bei der Betrachtung der Briefe im Einzelnen erkennen. Uebrigens urtheilten schon die Alten nicht günstig über diese Briefe, und hielten sie mit Recht nicht für eigentliche Briefe, sondern mehr für politische und apologetische Declamationen; vergl. *Dionys.* üb. d. Bereds. d. Demosth. Th. VI. S. 1027. Reisk. Vorzüglich beachtungswerth ist das Urtheil des *Photios* (Brief CCVII. an d. Amphiloch. S. 304. Montac.): *οἱ μὲν ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος λόγοι τοῦ πολιτικοῦ λόγου πεφύκασι γνώμονες, πλὴν εἴ τι κατ' ἐκλογὴν ὀνομάτων ἐνιαχοῦ παρημέληται, αἱ δὲ τούτου ἐπιστολαὶ ἴσον*

τε τῆς ἐκείνου λογιότητος καὶ τοῦ ἐπιστολιμαίου τύπου ἀπολείπονται. —

Erster Brief: Dion an den Dionysios.

Beschwerden und Klagen darüber, dafs Dionysios ihn, der nur das Beste des Staats gewollt, alles Böse verhindert und so vielen genützt habe, schimpflicher, als einen Bettler, fortgeschickt habe. Dion sendet ihm zugleich das Reisegeld zurück, das ihm, wenn er es annähme, eben so grofse Schande bringen würde, als es dem Geber bringe, und erinnert ihn, dafs wohl noch eine Zeit kommen werde, wo er sich den Beistand eines solchen Mannes wünsche; denn der Herrscher, von Freunden entblöfst, sei unglücklich, und alle Güter der Erde nichts gegen die Freundschaft und Gleichgesinntheit edler Menschen. —

Also dieses wäre ein Brief des gebildeten, edlen Dion? Höchst elend ist das Machwerk, und eine niedrige Gesinnung leuchtet aus dem Ganzen hervor, vorzüglich aus der Stelle, wo Dion sagt: „Das schöne Gold sende ich dir zurück; nimm es und mache einen andern deiner Freunde damit so glücklich, wie mich; denn mich hast du glücklich genug gemacht.“ Der eigentliche Grund, warum es Dion zurückschickt, ist in den Worten enthalten: οὔτε γὰρ ἐφόδιον ἐκεῖνό γ' ἦν ἱκανόν; es war also dem Dion nicht genug. Abgeschmackt ist der Gedanke, dafs noch kein Dichter einen Tyrannen an Geldmangel habe sterben lassen. Das darauf Folgende κἀκεῖνο δὲ τὸ ποίημα ff. verräth schon durch die Art der Anführung den sophistischen oder rhetorischen Briefsteller, der, um seine Belesenheit zu zeigen, den Brief mit Versen auszierte. Auffallend ist das αὐτοκράτωρ, das Dion, auch wenn er die Regirung von Syrakus geführt hätte, doch nicht in einem Schreiben an den eigentlichen αὐτοκρά-

τωρ von sich gebrauchen konnte; auch das πεπιστευμένος (da mir die Regirung anvertraut war) sieht einer blofsen Erdichtung gleich. Wie ungeschickt ist der Schlufs: „erkenne, dafs du gegen mich so gefehlt hast, damit du andere besser behandelst," da man wenigstens dieses erwartet hätte: erkenne, wie sehr du gegen mich gefehlt hast, und lerne die Menschen besser behandeln. Die Klage, dafs ihn Dionysios verstofsen habe, da er doch so lange mit ihm gelebt, wird zweimal, und zwar mit denselben Worten, geführt, im Anfange: διατρίψας — χρόνον τοσοῦτον, und S. 309. B: τοσοῦτον — διατρίψαντα χρόνον. In Rücksicht der Sprache verdienen diese Stellen angemerkt zu werden: 309. A: ὅτι τῶν ὡμοτέρων οὐδὲν ἐμοῦ συνεθέλοντος ὑμῖν δόξει πεπρᾶχθαι; 309. B: περὶ ἐμαυτοῦ βουλεύσομαι τὸν λοιπὸν τρόπον (χρόνον?) ἀπανθρωπότερον (ein gesuchter aeschyleischer Ausdruck); 309. D: διότι statt ὅτι (dafs), u. a.

Zweiter Brief: Platon an den Dionysios.

Rechtfertigung wegen des Gerüchts, dafs einige seiner Freunde den Dionysios verläumdet hätten. Ermahnung an den Dionysios wegen ihres Umgangs, da er schon allgemein bekannt sei und der Nachwelt nicht verborgen bleiben könne. Am liebsten reden die Menschen von der Freundschaft der Herrscher und der Weisen (so wie sich auch Macht und Weisheit gern zu einander gesellen und sich gegenseitig suchen). Dem verständigen Manne geziemt es, für seinen Nachruhm Sorge zu tragen, da er nach dem Tode im Andenken der Menschen fortlebt. Jedoch können wir, was in unserer Verbindung fehlerhaft ist, noch verbessern. Nur der Philosoph erlangt den wahren Ruhm. Dies war auch die Absicht, warum ich nach Sicilien kam: als der berühmteste Philosoph wollte ich der Weisheit

auch beim Volke Ansehn verschaffen; dein Mistrauen aber vereitelte mein Vorhaben und zog mir den Verdacht zu, daſs du mich verachtest. Willst du dich um die Philosophie bekümmern und gefallen dir meine Grundsätze, so muſst du mich ehren; dann werde ich dich gleichfalls ehren. — Die Kugel ist nicht recht, die Frage über das Wesen der ersten Ursache räthselhaft beantwortet und die über die Ursache des Bösen nur berührt. Wenn Dionysios behauptet, daſs er sie gefunden habe, so antworte ich, daſs er es wohl von einem andern gehört haben könne, daſs er aber die Beweise dafür noch nicht bündig aufgestellt hat und noch ungewiſs schwankt; was allen so geht; er soll nur alles prüfen und mit anderen Sätzen vergleichen, dann wird er damit vertraut werden. Den Archidemos schicke, so oft du Zweifel hast, laſs aber nichts davon bekannt werden; auch schreibe nichts, das dich als deiner unwürdig späterhin gereuen könnte; ich selbst auch habe nichts darüber verfaſst (s. Brief VII. 341. C.). — Besondere Erinnerungen in Betreff einiger ihrer Freunde beschlieſsen den Brief. —

Wie konnte man die Unächtheit dieses Briefs, in welchem sich der falsche Platon fast in jeder Zeile verräth, auch nur einen Augenblick bezweifeln? Man erwäge doch die ganz unplatonische Gesinnung, die im Briefe herrscht, das Prahlen (311. E.), das ruhmsüchtige Bestreben, vom Tyrannen geehrt zu seyn (312. B. C.) und nach dem Tode noch als Philosoph im Andenken der Menschen zu leben (310. E. 311. C. E. Vergl. Brief IV. 320. B. C.). Und aus solchen Stellen, die doch das Gepräge der Unächtheit an der Stirn tragen — denn diese plumpe Ruhmredigkeit, wie könnte man sie einem attischen Philosophen, und vollends dem Platon zumuthen? — folgerte man, daſs Platon sehr ehrgeizig und ruhmsüchtig *) gewesen sei! Wie

*) S. *Aelian.* V. G. II, 30. *Tennem.* Syst. d. Plat. Philos. B. I. S. 69 ff.

unplatonisch ist die historische, auf das Mythische zurückgehende Auseinandersetzung des Bekannten, um zu beweisen, dafs Macht und Weisheit (Herrscher und Philosophen) sich immer zu einander gesellen, 311. A ff.: eine elende Anwendung des Platonischen Satzes, dafs der Herrscher Philosoph seyn müsse, da der angebliche Platon einen Tyrannen vor sich hatte. Abgeschmackt ist die Stelle 312. B. C: „wenn dir meine Grundsätze gefallen, so mufst du mich auch am meisten ehren, und dadurch wirst du dir selbst den Ruhm eines Philosophen erwerben.“ Wie sonderbar ist es ferner, dafs Platon das, was Dionysios deutlicher bewiesen haben will, räthselhaft beantwortet, und wie gehaltlos das philosophische Probestück, in welchem ein tiefer, verborgener Sinn nur affectirt wird: „das zweite gehört zum zweiten, das dritte zum dritten“ *); ferner: die Seele sagt **), u. s. w.! Eben so auffallend

*) worin nur ein *Proklos* (Theolog. Plat. II, 4. S. 102 ff.) Weisheit finden konnte. Die Alexandriner und Kirchenväter legten sogar das Dogma der Dreieinigkeit in diese Worte hinein, s. *Iustin. Mart.* Apolog. I, 60. S. 81. C. 114. Oxon. *Athenag.* Leg. S. 92 ff. *Clemens Alex.* Cohort. ad gent. 45. C. (Sylb.) S. 60. T. I. (Pott.) Stromat. V, 10. S. 598. D. (710. T. II. Pott.). *Origen.* de princ. I, 3. T. I. S. 60. Par. contr. Cels. VI, 18. S. 643. E. T. I. *Euseb.* Praep. Evang. XI, 17. 536. C. XI, 20. 541. C. D. XIII, 13. 675. C. *Theodoret.* Therapeut. Serm. II. S. 499. B. C. Nach einigen ist der erste Gott das Gute, der zweite der Weltbildner und der dritte die Weltseele, s. *Cyrill.* contra Iulian. I. 34. B. VIII. 271. A. Vergl. *Euseb.* Praep. Ev. VII, 13. 323. A. VII, 15. 325. A. *Constantin.* Orat. ad Sanctor. coet. 9. S. 619. C. *Lactant.* instit. epit. 42. §. 4. T. II. S. 1275. Bünem. u. a. Vergl. *Cudworth* in System. intellect. IV. §. 36. das. Mosheim Th. I. S. 881 ff. 900 ff. u. *Buhle*'s Lehrb. d. Gesch. d. Philos. B. II. S. 172 ff.

**) 313. A. Eben so *Plotin.* S. 51. F. (52. D.): ἡ ψυχὴ ὥσπερ συνεῖσα λέγει, was *Creuzer* S. 162. wohl unrichtig auf die Platonische Stelle im Kratylos bezogen hat. Schon *Tiedemann* (Geist d. specul. Philos. Th. II. S. 118 ff.) hielt diesen Aus-

ist die Affectation des Religiösen (θεοφιλεστέραν 313. E.; σὺν θεῷ εἰπεῖν 311. D. Brief IV. 320. B.) und Mysteriösen (der nicht zu profanirenden Weisheit, 312. D. 313. E. 314. C.). Und aus diesen Stellen, so wie aus einigen Aeufserungen des siebenten Briefs, konnte man den Schlufs ziehen, Platon habe eine esoterische Philosophie gehabt *), die er nicht in seinen Schriften bekannt gemacht, sondern nur seinen geprüften Schülern (zu diesen gehörte wohl auch der Tyrann Dionysios!) mitgetheilt habe. Diese habe sein eigentliches System enthalten, und einen Theil der geheimen Philosophie habe die Lehre von der φύσις τοῦ πρώτου (Brief II. 312. D.) ausgemacht. Dabei beruft man sich auf die bekannte Stelle im Phaedros, die doch nichts anderes aussagt, als dieses, dafs der lebendige, unmittelbare Unterricht der eigentliche und wahrhafte, die Schrift aber nur ein Nachbild der Rede sei; und nur in diesem Sinne könnte man eine esoterische und exoterische — nicht Philosophie, sondern Lehrmethode annehmen; die esoterische wäre dann die des unmittelbaren, also mündlichen Vortrags gewesen, die exoterische hingegen fänden wir in den todten, nur der Erinnerung dienenden, Zeichen, den Schriften des Platon. Eben so wenig können die ἀγρα-

druck für unplatonisch, weil er erst bei den Späteren, und zwar beim Philon, gefunden werde, und verurtheilte den ganzen Brief. Vergeblich bemühte sich *Schlosser* (Uebers. d. Brief. d. Plato, Königsb. 1795. 8. S. 88 ff.), seine Gründe zu widerlegen.

*) S. *Geddes* in: Essay on the Compos. and Man. of Writing of the Ancients, particularly Plato, sect. IX. S. 148 ff. Uebers. in der Sammlung vermischter Schriften zur Beförd. d. sch. Wiss. u. d. fr. Künste (Berlin, 1761.), B. IV. St. 1. S. 10 ff. *Tiedemann*'s Geist d. specul. Philos. B. II. S. 192 ff. Dialog. Plat. Argum. S. 582. u. *Tennemann*'s Syst. d. Plat. Philos. B. I. S. 48. 114. Gesch. d. Philos. Th. II. S. 205 ff. 216 ff.

φα δόγματα, welche *Aristoteles* (Phys. IV, 2.) und andere nach ihm *) anführen, als Beweis dafür gelten; denn wodurch will man es wahrscheinlich machen, dafs diese ἄγραφα δόγματα oder ἄγραφοι συνουσίαι **) handschriftliche, nur für seine geprüften Schüler bestimmte Aufsätze des Platon waren, da sie eben so gut Excerpte der Schüler des Platon aus den Vorträgen oder mündlichen Mittheilungen ihres Lehrers seyn konnten? ***) Und für diese Meinung würde die ausdrückliche Erinnerung des Platon (Brief VII. 341. B. C.) sprechen, wenn nicht auch dieser Brief zu den unächten gezählt werden müfste. Weit wahrscheinlicher aber sind diese ἄγραφα δόγματα (die *Wyttenbach* am a. O. zu den ἀποῤῥήτοις rechnet), so wie die διαιρέσεις ****), die vom *Aristoteles* (de generat. et corrupt. II, 3.) und im 13ten Briefe (S. 360. B.) angeführt werden, Werke eines Platonischen Schülers, die man, wie so viele andere, für ächte Schriften des Platon ausgab. Man vergleiche damit, was *Schleiermacher* in der Einl. zu s. Uebers. S. 11 ff. über das sogenannte Esoterische und Exoterische der Platonischen Philosophie erinnert hat.

Auf diese angebliche Geheimlehre beziehen sich die Worte des zweiten Briefs (314. C.): „Platon hat noch nichts darüber (über das Göttliche) geschrieben, und wird auch nichts schreiben; das jetzt davon Bekannte (oder sollen die dunklen Worte τὰ νῦν λεγόμενα auf Πλάτωνος συγγράμματα bezogen werden: die Schriften, die man jetzt für Platonische ausgiebt? so

*) S. *Wyttenbach* z. Phaedon S. 138.

**) b. *Simplik.* in Comment. S. 126. a. Vergl. *Franc. Patricius* in: Discuss. Peripat. T. I. Lib. VI. S. 68. T. III. Lib. V. S. 337 ff.

***) S. *Patricius* Discuss. Perip. T. I. Lib. VII. S. 84.

****) S. *Fr. Patric.* in: Mystica Aegypt. et Chaldaeor. philosophia, S. 1 ff. u. Discuss. Peripat. T. III. Lib. VI. S. 192.

dafs der Sinn wäre: in meinen bisher bekannten Schriften habe ich nicht meine eigenen Ansichten und Grundsätze ausgesprochen, sondern die sokratischen) ist vom Sokrates, als er schön und jung war.“ Welche Ungereimtheit liegt schon darin, dafs der angebliche Platon seine Schriften für Werke des Sokrates ausgiebt *), da doch der ächte Platon den Sokrates überall platonisirt; und wie ungeschickt ist die Nachbildung des Platonischen καλός in den Worten καλοῦ καὶ νέου γεγονότος **)!

Das σφαίριον 321. D., aus dem *Cornarius* (Eclog. IX. S. 134. Fisch.) begreiflicher Weise nichts zu machen wufste, ist offenbar nur erdichtet, um dem Briefe einen Anstrich von geheimer Vertraulichkeit zu geben. Auch die darauf folgenden Worte affectiren eine mysteriöse Vertraulichkeit; überhaupt ist alles, was der Brief über die Freunde enthält, unstreitig erdichtet. — Auch der Vortrag ist unplatonisch. Welche Weitschweifigkeit S. 312. A: ἀπιστῶν ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, nachdem οὐ πάνυ — πιστεύων vorhergegangen ist! ferner S. 313. D. E: ὁ δ' ἐμπορευσάμενος — τῆς ἐμπορίας ταύτης — ἐμπορεύσεται; 312. A: βοῶντες und kurz darauf διαβε-

*) *Olearius* in: ad L. Allatii de script. Socratis dialogum exercit. §. VII: „Causa vero, qua Plato Socrati tribuere sua inductus fuit, tum ea mihi videtur, quod maiorem autoritatem inde scriptorum suorum fore existimaret, tum quod, tragicae memor praeceptoris catastrophes, paratiorem se habere excusationem ita putaret, si forte ipsi de scriptis suis causa esset dicenda.“ Wer so etwas glauben kann, dem müssen wir es freilich zu gute halten, wenn er den Brief für ächt ansieht.

**) Ueber das Platonische καλός s. z. Hippias d. gr. Auf die angeführten Worte des Briefs spielt *Athenaeos* XV. S. 573. T. V. an, s. *Casaub.* u. *Schweigh.* T. VIII. S. 376. Mit der ganzen Stelle vergl. man *Aristid.* Orat. Plat. II. S. 288. T. II. und *Xenophon's* angebl. Brief. I, 6. S. 308. Weisk. Epistol. Socratic. XV. S. 23. Orelli.

βόηται. Ungewöhnlich ist bei den attischen Prosaikern εὐαγές in der Bedeutung von leicht, günstig, 312. A.; das. C. sollen die Worte ὅ τι διεσκόπτεις den Sinn haben: wonach du strebtest. Andere Ausdrücke, wie 313. A. ὠδίς, B. θεία μοίρα, ferner βεβαίως, οὐ κατείδησας (s. Menon), ἄττεις (Alkib. I.), περὶ τὸ φανταζόμενον u. a., sind aus Platonischen und pseudoplatonischen Schriften entlehnt.

Den Brief soll Dionysios verbrennen, 314. C.; doch wohl, damit er nicht bekannt werde wegen der tiefen, nicht zu profanirenden Weisheit, die er enthält. Platon selbst aber muſs wohl, wider seinen Willen, eine Abschrift davon zurückbehalten und aufbewahrt haben; denn wie hätte er sich sonst erhalten können?

Dritter Brief: Platon an den Dionysios.

Ueber die Begrüſsungsformel im Briefe εὖ πράττειν. Rechtfertigung wegen des vom Dionysios ausgestreuten Gerüchts, daſs Dionysios selbst Willens gewesen sei, die griechischen Städte in Sicilien wieder aufzubauen und den Despotismus in Monarchismus zu verwandeln, Platon aber es ihm widerrathen habe, ob er gleich jetzt den Dion zu demselben Unternehmen auffordere, so daſs also Platon und Dion seinen eignen früher schon gefaſsten Plan auszuführen suchten, um ihm die Herrschaft zu entreiſsen. — Schon der Aufenthalt auf deiner Burg, schreibt Platon, hat mir Verläumdungen zugezogen, indem man alle deine Fehler mir zuschrieb; denn allgemein sagte man, du folgtest in allem meinem Rathe. — Aber nie habe ich mich in Staatsgeschäfte mit dem Dionysios eingelassen; nur anfangs, als ich noch wirken zu können glaubte, befaſste ich mich mit einigen, und entwarf Vorreden zu den Gesetzen, zu denen von dir oder einem anderen Zusätze gemacht wurden; sobald aber Dion von dir

entfernt war, entzog ich mich den Staatsgeschäften, um den Verläumdungen der Neider zu entgehen. — Erzählung der Begebenheiten nach seiner zweiten Reise nach Syrakus. Treulosigkeit des Dionysios, daſs er Dion's Güter verkaufte, und ihn selbst (Platon) zu schrecken suchte, damit er nicht auf die Auslieferung des Vermögens des Dion dringen möchte. Dionysios beschuldigte nehmlich den Platon, da er mit mehreren für den verbannten Herakleides bat, daſs er nur für Dion und dessen Freunde, nicht aber für des Dionysios Wohl, besorgt sei; dieses entzweite den Dionysios und Platon. — Das Zweite ist, dir darzuthun, daſs ich dir die Wiederherstellung der griechischen Städte nicht widerrathen habe; vielmehr gab ich dir den Rath, die Städte wieder aufzubauen; du folgtest mir aber nicht; also ist es Verläumdung von dir, wenn du sagst, du hättest diesen Plan gehabt, ich aber dir abgerathen. Noch vieles andere rieth ich dir; da ich aber deinen Unwillen bemerkte, so muſste ich mich zurückhalten, um nicht bei meiner bevorstehenden Abfahrt Kränkungen und Verfolgungen ausgesetzt zu seyn. —

Dieser Brief enthält weitläufige Erzählungen von Begebenheiten, die doch wohl dem Dionysios schon bekannt seyn muſsten, da sie nur ihn und den Platon betrafen. Was gleich im Eingange über die Begrüſsungsformel gesagt wird, ist kleinlich und schmeckt zu sehr nach philosophischer Symbolik und geheimer Ordenssprache, als daſs es nicht bloſses Hirngespinnst späterer, auch in das Gemeinste tiefe Weisheit legender, Platoniker seyn sollte; ob es gleich gelehrte und geistvolle Männer für reine Wahrheit nahmen, wie *Lukianos* (*περὶ τοῦ ἐν τῇ προσαγ. πταίσμ.* §. 4. Th. I. S. 335. Schmied.) u. a. *) Verworrenheit herrscht im

*) *Χαίρειν* war die alte, gewöhnliche Begrüſsungsformel, s. *Lukian.* §. 2. 3. *Aristoph.* Plut. 322.

Vortrage, wie S. 515. E. 317. E. 319. B. Nach dem *ἐκφοβεῖν* 318. B. folgt nichts, was den Platon hätte schrecken können. Diese Unbestimmtheit und bloſse Andeutung ist lediglich erkünstelt, um dem Briefe einen Anstrich von geheimer Vertraulichkeit zu geben. — Platonische Ausdrücke sind: *τὸν κολοφῶνα* — *νεανικώτατον ἐπέθηκας* 318. B., *λυκοφιλία* 318. E. (aus dem Phaedros entlehnt), *ὕπαρ ἀντ᾽ ὀνείρατος* 319. B. (s. Politik. 378. E.), *εὐρυχωρία* 319. C. (aus dem Theaetetos), u. a.

Vierter Brief: an Dion.

Bezeugung der Theilnahme an dem Unternehmen des Dion gegen den Dionysios und Aufforderung, auf der Bahn des Ruhms fortzuschreiten und den alten, verherrlichten Gesetzgebern und Staatsmännern nachzueifern. Platon fügt die Bitte hinzu, ihm jede Vorfallenheit zu berichten, weil er nichts bestimmtes erfahren könne, und ermahnt ihn, sich gefällig zu bezeigen, um Anhänger und Freunde zu gewinnen. —

Der ganze Brief ist so leer und unphilosophisch, daſs es Entweihung der heiligen Manen des Platon wäre, ihn für seine Hervorbringung zu halten. Wir finden dieselbe eitle Ruhmsucht, wie im zweiten Briefe, s. 320. B. D.; und wie unedel ist der Gedanke, daſs man sich auszeichnen müsse — nicht aus Liebe zur Tugend und in der Absicht, das Wohl der Menschheit zu befördern, sondern — um sich einen groſsen Na-

Χαίρειν μὲν ὑμᾶς ἐστίν, ὦ 'νδρες δημόται,
᾽Αρχαῖον ἤδη προσαγορεύειν καὶ σαπρόν.

S. *Spanh.* das. Schol. z. Aristoph. Wolk. 607. *Mer. Casaub.* z. Diog. Laert. III, 61. *Menag.* S. 159. *P. Colomes.* Observ. sacr. ad Act. Apost. XXIII, 26. u. *Eckard.* Observ. phil. ex Aristoph. Plut. S. 25 ff. Uebrigens scheint der Verfasser des 36ten Briefes (Epist. Socrat. S. 44. Orelli) den Platonischen Brief vor Augen gehabt zu haben.

men zu machen. Sonderbar wird Kyros dem Lykurgos gleich gestellt 320 D. s. uns. Animadv. in Plat. Legg. S. 179. Abgeschmackt ist die Stelle: andere müssen viel herumreisen, um sich bekannt zu machen (der lächerliche Briefsteller spielt unstreitig auf den Platon selbst an, den er doch vorstellen will, und bedenkt nicht, dafs Platon so etwas nicht hätte sagen können), auf dich aber schaut jetzt die ganze Welt, 320. C. — Das σὺν θεῷ εἰπεῖν kömmt zweimal vor, 320. B. u. C. (diese Frömmelei haben wir schon am zweiten Briefe gerügt); das πλέον ἢ παίδων 320. C. ist offenbar aus dem Phaedros (zu Ende) entlehnt; und ἡ δ' αὐθάδεια ἐρημίᾳ ξύνοικος *) klingt wie ein Sittenspruch aus einem Tragiker.

Fünfter Brief: an den Perdikkas.

Platon ertheilt dem Perdikkas Rath, wie er den Euphraeos, einen sehr brauchbaren Mann, benutzen müsse; vorzüglich werde er ihm bei der Einrichtung der monarchischen Verfassung beistehen können. Sonderbar könnte es scheinen, fügt er hinzu, dafs ich dir Rath ertheile und die Politik zu verstehen vorgebe, da ich selbst nie Staatsmann gewesen bin. Ich bin nur defshalb als Staatsmann nicht aufgetreten, weil das athenäische Volk schon zu verderbt war, als dafs ich mir einen Erfolg von meinen Bemühungen hätte versprechen können. —

Ficinus hält diesen Brief für Dion's, nicht Platon's, Schreiben, und dieses scheint, wie Stephanus erinnert, der Schlufs zu bestätigen, wo von Platon als einer dritten Person geredet wird: „eben dieses

*) S. *Plutarch.* de adul. et amic. discr. S. 69. F. Coriolan. 220. D. Dion 961. C. 981. B. u. a.

würde er, glaube ich, auch in Betreff meiner thun *); denn schiene ich ihm unheilbar (wie der athenäische Staat), so würde er sich gar nicht mehr um mich bekümmern, und es aufgeben, mir Rath zu ertheilen." Dem steht nur dieses im Wege, daſs, nachdem Euphraeos als Rathgeber empfohlen ist, plötzlich vom Platon gesprochen wird, ohne daſs dieses mit dem Vorhergehenden in Verbindung stünde, da es doch einen Zusammenhang mit ihm haben sollte, wie die Worte zeigen: *ἐὰν δέ τις ἀκούσας ταῦτα εἴπῃ* u. s. w. Die letzteren Worte müſste man so fassen, daſs *δρᾶσαι ἄν* auf das athenäische Volk bezogen würde: „eben so, glaube ich, würde es mit mir verfahren; mich würde es eben so aufgeben und für mein Wohl keine Sorge tragen, wie ich es aufgäbe, wenn ich es für unheilbar halten müſste."

Im ganzen Briefe finden wir keinen Zusammenhang. Zuerst ist von der Monarchie die Rede, dann wird bloſs von der Demokratie gesprochen. Man hätte diesen Gedanken erwarten sollen: es könnte dem Platon zum Vorwurfe gereichen, daſs er sich Staatskunde zuschreibt, da er doch nicht einmal in seinem demokratischen Staate öffentlich aufgetreten ist (so daſs man ihm nicht einmal hinlängliche Kenntniſs der demokratischen Verfassung, geschweige der anderen, über die ihn keine Erfahrung belehrt hat, zuschreiben sollte). S. 321. D. heiſst es: „die Verfassungen haben, wie die Thiere, jede ihre besondere Stimme und Sprache; nur dann steht es mit jeder gut, wenn sie ihre eigne Sprache redet und keine andere nachahmt;" ein sonderbares Gleichniſs, überdies so weitläufig ausgeführt. —

*) *περὶ τὴν ἐμὴν ξυμβουλήν*: in Betreff des mir zu ertheilenden Rathes, wie Stephanus verbessert; sonst haben die Worte keinen Sinn.

Das ἱερὰν ξυμβουλὴν 321. C. erinnert an den Theages 122. B.

Sechster Brief.

Platon wünscht dem Hermeas, Erastos und Koriskos Glück zu ihrer engen Verbindung, in welcher sie durch gegenseitiges Bedürfniſs an einander gekettet seien, und ermahnt sie, immerfort so zusammenzuhalten; sollte eine Mishelligkeit eintreten und der Bund sich aufzulösen scheinen, so möchten sie nur ihm ihre Beschwerden anzeigen; besser, als jeder Zauberspruch, wolle er sie dann durch Gerechtigkeit und Scham zu ihrer vorigen Eintracht zurückführen. Dann fordert er sie zum ununterbrochenen Studium der Philosophie auf, und ertheilt ihnen den Rath, einen Vertrag zu schlieſsen, und ihn beim Namen des höchsten Gottes zu beschwören. —

Platon nimmt hier die Miene eines Meisters oder Vorstehers eines mystisch-philosophischen Bundes an; daher κεχρησμῳδημένα, μαντεύομαι, φήμην — φημί 323. C. u. a. Das Ganze ist affectirte Mystik, so: „der Leiter der Gegenwart und Zukunft" *), und: „der eigentliche Vater des Leiters und Urhebers, den wir, wenn wir wahrhaft philosophiren, deutlich erkennen werden, so weit es der selige Mensch vermag": was einen neu-platonischen oder christlichen Philosophen verräth, wie schon *Tiedemann* erinnert hat, welchen Schlosser mit Ungrund bestreitet (S. 247 ff.). Auch Tennemann hält mehreres am Ende des Briefs für untergeschoben. — Die Sprache ist dem mystisch-affectirten Inhalte angemessen, d. h., dunkel (wie 323. A: ὅσα μήπω ξυγγεγο-

*) Dieses Philosophem ist dem Platonischen (Politia VII. Anf.) künstlich nachgebildet; der Leiter nehmlich ist die Sonne, der Urheber und Vater desselben das Gute.

νότι u. s. w.) und frömmelnd (wie 323. C: *φήμην* — *ἂν θεὸς ἐθέλῃ*, u. a.). Ein ungewöhnlicher Ausdruck ist *ἀνθέξεσι* 323. A., sonderbar das *δίκῃ τε καὶ αἰδοῖ* 323. B. Nachahmung der Platonischen Sprache ist *ἐπῳδῆς* 323. B., *σπουδῇ ἀμούσῳ* und *ἀδελφῇ παιδιᾷ* am Ende.

Siebenter Brief: an Dion's Freunde.

Platon bezeigt den Freunden des Dion seine Bereitwilligkeit, ihnen mit Rath und That beizustehen, und erzählt dann, wie er mit Dion's Plane einverstanden gewesen sei, die Syrakusier zu befreien, wie sein Aufenthalt in Syrakus den Grund zu den späteren Ereignissen gelegt und was ihn bewogen habe, nach dem Tode des älteren Dionysios sich wieder nach Syrakus zu begeben. Verbannung des Dion; Befreiung der Syrakusier; Tod des Dion. Ermahnung, dem edlen Dion nachzufolgen und seinen Plan auszuführen, aber nur solche in ihre Verbindung aufzunehmen, welche die strenge dorische Lebensweise befolgen. Erzählung der Begebenheiten während seines späteren Aufenthalts in Syrakus, wie er aus der gefahrvollen Lage, in welche ihn die Treulosigkeit des Tyrannen versetzt, durch den Archytas und seine Freunde in Tarent gerettet worden sei, und wie dann Dion, über den Tyrannen entrüstet, sein gefahrvolles Werk begann. —

Auch diesen Brief, den unter den neueren Gelehrten *Morgenstern* (Comment. in Plat. Polit. S. 79. u. Entw. von Platon's Leben S. IV.) in Schutz genommen hat, tragen wir kein Bedenken für unächt zu erklären. Er ist nichts, als eine Apologie des Platon wegen der Reisen nach Syrakus und des Umgangs mit dem Tyrannen Dionysios (327. C. 328. C. 330. C. 337. C. 339. A. 347. B. 352. A.), und eine weitläufige Erzählung von Begebenheiten, die den Freunden des Dion doch wohl schon bekannt seyn mufsten, 324. E. ff. 325.

B. C. Die Darstellung ist weitschweifig (327. A. 329. A. 333. D. E.), dunkel und verworren (334. C. 335. B. 341. D. 342 ff., wo der Gedanke doch so einfach und klar hätte ausgesprochen werden können, s. Polit. VI. am Ende). Sonderbar ist es, dafs die Erkenntnifs zu dem gerechnet wird, was dem Erkennbaren entgegenstehe, so als gebe auch sie nicht das reine Wesen, 343. C.; und welche Stufenfolge: Name, Erklärung, Bild (*εἴδωλον*, das doch nach Platon das niederste und unwahrste ist)! Man vergleiche ferner 344. A. 345. B. C. 351. B. C. — Wie seicht ist der Gedanke, man solle keinem Rath ertheilen, bei dem er nichts fruchte, und wo man sich überdies der Lebensgefahr aussetze, und wie weitschweifig vorgetragen, 330. D. ff. 331. D.; wie lächerlich der Rath, wenn man nicht vergeblich spreche und nicht mit dem Tode büfsen müsse, solle man reden! Eben diese gemeine Klugheit finden wir 351. D. 338. C. 341. A. Dazu kömmt jene uns schon bekannte Affectation einer esoterischen Weisheit, die man durch Schriften nicht profaniren dürfe, 341. C. D. E. 342. A. 344. D. (vergl. Brief II. S. 314. B. C.). Dem Platon wird eine entschiedene Neigung zum Staatsleben angedichtet (325. A. E.), die er doch, den in der Politia und im Gorgias ausgesprochenen Grundsätzen zu Folge, nicht haben konnte oder wenigstens, wenn er sie hatte, bald aufgeben mufste; ferner wird ihm die Absicht untergelegt, dafs er seine politischen Ideen habe zu realisiren gewünscht, was noch unglaublicher ist *). Sonderbare Gedanken und Ausdrücke enthalten die Stellen 326. E. 333. C. 334. A. 335. D. 341. B.; eben dahin gehört *ἐν ταῖς πράξεσι* (soll es wirklich bedeuten?) 343. A.; *κατ' ἔργα* 343. C.; *εὖ πεφυκότος* 343. E; das Wortspiel *φοβούμενος μὴ μεῖζον ἐκ τῶν φόβων γένοιτό τι* 329. D.;

*) wenn gleich *Brucker* (Histor. crit. philos. T. I. S. 651.), vom Athenaeos u. a. verführt, das Gegentheil annimmt.

πολλοῦ δεῖ μὴ — καταβαλεῖ 344. C.; τριβῆς — τριβόμενα 344. B.; γενέσεως 324. B.; ἀνοσιουργία 335. B.; (wie Brief VIII. 352. C.); ἐπὶ λῷον 336. C.; das ungriechische φυῇ (s. Matthiä's griech. Gramm. S. 355.) 343. E. u. a. Sehr vieles ist dagegen Platonische Nachahmung, wie τρίτον σωτῆρι 334. D. 340. A. (s. *Heindorf.* z. Charmid. 167. B.), ἰλιγγιᾷν 325. E. 328. B. (s. Theaet. 335. A.); ganz nach Politia IV. 435. A. ist die Stelle 344. B. gebildet; bei S. 344. C. hatte der Verfasser den Phaedros 345. A., so wie bei 324. C. D. 326. A. 355. D. die bekannte Stelle des Phaedon vor Augen. — Am ungereimtesten ist die Erdichtung, dafs Dionysios ein System geschrieben (341. B.), und Platon die Absicht gehabt habe, bei ihm seine Ideen von Staat und Gesetzgebung auszuführen (328. B. C. 335. D.). Doch um alle Ungereimtheiten und offenbare Anzeichen der Unächtheit nachzuweisen, müfsten wir den ganzen Brief, Wort für Wort, durchgehen. Uebrigens führt schon *Cicero* (Tusc. Disput. V, 35.) den Brief an und übersetzt die Stelle 326. B.

Achter Brief: an Dion's Freunde.

Platon verspricht ihnen einen für sie, die Syrakusier und selbst ihre Feinde heilsamen Rath zu ertheilen über die Ausführung ihres Unternehmens: sie sollen den Sohn des Dion zum ersten Herrscher wählen, den Sohn des älteren Dionysios, Hipparinos, zum zweiten, und den Dionysios zum dritten, vorausgestzt, dafs er freiwillig von der Tyrannei abstehen und die beschränkte Monarchie anerkennen wolle. Diesen drei Königen gebt die Macht, welche die Könige bei den Spartanern haben, oder beschränkt sie noch mehr. Abgeordnete von beiden Parteien mögen die Friedensbedingungen festsetzen, Gesetze geben und eine Staatsverfassung entwerfen. Die Könige müssen die Vorsteher des Gottesdienstes seyn, und 35 Nomophylaken

mit dem Volke und dem Rathe über Krieg und Frieden, Tod und Verbannung entscheiden. Fleht die Götter um glücklichen Erfolg dieses Unternehmens an, sucht eure Feinde zu versöhnen, und ruhet nicht, bis ihr euren Plan ausgeführt. —

Auch in diesem Briefe begegnet uns die Ungereimtheit, daſs den Freunden des Dion Begebenheiten erzählt werden, die ihnen doch, und vielleicht besser als dem Platon, bekannt seyn muſsten, wie 352. C. ff. Im höchsten Grade ermüdend ist das stets wiederhohlte Rathertheilen (352. B. C. D. E. 353. C. 354. A. E. 355. A. 357. B.). In den Angaben finden sich oft Widersprüche oder Unrichtigkeiten, wie 353. E. ff., wo Dion's Sohn zum Könige vorgeschlagen wird, der doch vor seinem Vater schon gestorben war (s. *Corn. Nep.* Dion. §. 4. *Plutarch.* Dion S. 982. C. Consolat. ad Apollon. S. 119. A. B.); ferner nennt der Verfasser, nachdem er von drei Herrschern gesprochen hatte, S. 357. C. nur zwei, die beiden Hipparine, den Sohn des Dionysios und den des Dion *); auch müſste der Brief nach dem Tode des Kalippos geschrieben seyn, von dem aber keine Meldung geschieht; s. Schlosser S. 233 und 239.

Wie in den andern Briefen, herrscht auch in diesem eine unplatonische Frömmelei, s. 357. C. Ungeschickt wird an das Platonische εὐχή (Polit. V. 450. C. VII. 540. D. E. VIII. 841. C. Legg. V. 736. D.) der bekannte Spruch angeknüpft: ἀπὸ γὰρ θεῶν χρὴ πάντα ἀρχόμενον ἀεὶ λέγειν τε καὶ νοεῖν, 352. E. Das ἐπιτελὴς εὐχή selbst scheint aus Legg. XI. 931. E. entlehnt, wie das φάρμακον τέμνειν 353. E. aus Legg. VIII. 836. B. **)

*) S. *Wesseling.* z. Diodor. Sic. XVI, 36. Th. II. S. 110.

**) S. uns. Animadv. in Legg. S. 406. Vergl. *Eurip.* Alcest. 992. Androm. 121.

Eben so hatte der Verfasser des Briefs bei der Aufstellung der drei Güter (355. B.) unstreitig die Gesetze (III. 697. B. *)) vor Augen; auch das, was 354. B. über den Lykurgos gesagt wird, erinnert an Legg. III. 691. E. 692. A. s. uns. Animadv. in Legg. S. 175. Der Gedanke, daſs sich der Tyrann in den König umwandeln müsse (354. A.), ist ohne Zweifel aus *Aristoteles* Polit. V, 11. (C. 9. §. 10. Schneid.) geschöpft; *ὥςπερ γὰρ*, sagt nehmlich Aristoteles, *τῆς βασιλείας εἷς τρόπος τῆς φθορᾶς τὸ ποιεῖν τὴν ἀρχὴν τυραννικωτέραν, οὕτως τῆς τυραννίδος σωτηρία ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν, ἓν φυλάττοντα μόνον, τὴν δύναμιν.* Der Pindarische Spruch: *νόμος βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων* (354. C.), welchen die Sophisten misbrauchten, erinnert an Protag. 337. D. und Sympos. 196. C. Das *φεύγειν φυγῇ* das. hat der Verfasser, so wie jener der Epinomis 974. B., aus dem Symposion 195. B. entlehnt. S. 354. E. heiſst es: „Gott ist dem Weisen das Gesetz", wo man doch nach *θεῷ δουλεία* etwas ganz anderes erwartet hätte.

Neunter Brief: an den Archytas.

Platon ermahnt den Archytas, der darüber geklagt hatte, daſs er sich von den Staatsgeschäften noch nicht losmachen könne, zu bedenken, daſs der Mensch nicht für sich allein geboren ist, sondern auch das Vaterland, die Eltern, die Freunde und die Ereignisse des Lebens ihn in Anspruch nehmen. Der Stimme des Vaterlands muſs man folgen. Ueberdies fällt, wenn sich die Edlen den Staatsgeschäften entziehen, die Verwaltung in die Hände der Schlechten. —

Dieser kleine Brief enthält S. 358. B. eine offenbare Nachahmung der Politia I. 347. C. Die Sentenz,

*) Vergl. *Diogen. Laert.* III, 80. 81. u. *Jamblich.* Adhort. ad philosoph. S. 64. ff. Kieſsling. S. 74.

dafs keiner für sich allein geboren sei, hat *Cicero* de offic. I, 7. 22. u. de finib. II, 14. (vergl. *Apulej.* S. 13. u. *Gatack.* z. M. Antonin. IV. §. 3. S. 93.) berücksichtigt; woraus man schliefsen könnte, dafs der Brief älter sei, als jene frömmelnden und mit neuplatonischer Weisheit angefüllten.

Die drei Briefe, der neunte, zehnte und zwölfte sind gleich unbedeutend. Der zehnte ist an den Aristodoros, einen Freund des Dion, gerichtet, von welchem Platon gehört hatte, dafs er einer der innigsten Vertrauten des Dion sei. Er lobt ihn wegen seines festen, zuverlässigen und tadellosen Charakters, und erklärt die Beständigkeit, Treue und Tadellosigkeit für die wahrhafte Philosophie *). — Dieser Aristodoros ist uns unbekannt, und wahrscheinlich ein erdichteter Name. Diogenes III, 61. gedenkt eines Aristodemos. — Der zwölfte Brief enthält eine Danksagung an den Archytas für die zugesendeten Schriften.

Eilfter Brief: an den Laodamas.

Laodamas hatte wahrscheinlich den Platon aufgefordert, ihm bei Gründung einer Pflanzstadt behülflich zu seyn. Platon erklärt ihm, dafs weder er, noch Sokrates sich zu ihm begeben könne; denn Sokrates sei krank, und er selbst wage es seines Alters wegen nicht, die gefahrvolle Reise zur See zu unternehmen; auch könne er sich keinen glücklichen Erfolg seiner Anstrengungen versprechen. Doch wird sich alles ausführen lassen. Nicht die Gesetze allein können Ordnung in einen Staat bringen und sie erhalten; es

*) Eben so heifst es im 32ten Briefe (Epist. Socrat. S. 41. Orelli): *σοφία γὰρ ἀληθὴς λέγοιτ᾽ ἂν ἐνδίκως* (so lese ich statt *ἔνδικος*) *βεβαιότης καὶ πιστότης* (so verbesserte schon Bremi für *πιστός*).

mufs auch ein Aufseher über die Sitten und die Lebensweise der Bürger aufgestellt werden. Flehet nur Gott um Beistand an; denn alle Staaten sind durch günstige Ereignisse gebildet und mächtig geworden, wenn nehmlich ein edler und mächtiger Mann aufgetreten ist. —

Ist dieses der Thasier Laodamas *)? Und was will die Anführung des Sokrates hier, die voraussetzen würde, dafs der Brief noch zu Lebzeiten des Sokrates, also vor dem 30ten Lebensjahre des Platon, geschrieben wäre? Wie könnte sich aber Platon dann auf seine eigne Altersschwäche berufen? Sollen wir einen jüngeren Sokrates darunter verstehen? etwa jenen, der uns als Jugendgenosse des Theaetetos aus dem Sophisten (218. B.) bekannt ist? oder den Historiker, den Diogenes (II, 47. das. Menag. S. 100.) anführt? Oder sollen wir mit Combes-Dounous S. 368. *Ἰσοκράτη* statt *Σωκράτη* **) lesen? Wir halten *Σωκράτη* für richtig und verstehen darunter den berühmten Weisen; die Anführung des Sokrates aber und die Nachricht von seiner Krankheit rechnen wir zu den vielen Erdichtungen, welche sich der Briefsteller erlauben mufste, um seinen an sich grund- und bodenlosen Uebungsstücken eine wahrscheinliche Grundlage zu geben. Diesen Brief hat übrigens auch Schlosser für unächt erklärt (S. 252. ff.), dessen Gründe wir nicht wiederhohlen wollen.

*) S. *Diogen.* III, 24. das. Casaub. u. *Combes-Dounous* in Essai histor. Th. I. S. 196. u. 368.

**) Auch Brief XIII. 360. C. sind beide Namen mit einander verwechselt; eben so *Quintilian.* Inst. Orat. II. 15. §. 10. u. §. 34. das. Spalding.

Dreizehnter Brief: an den Dionysios.

Empfehlung des Helikon, eines Schülers des Eudoxos, und Anzeige des Ueberschickten (: zweier Kunstwerke, Wein und Honig; die Feigenlese war vorüber und die Myrten verfault). Geldgeschäfte. Deines Geldes, fügt er hinzu, werde ich mich in Athen so bedienen, wie des Geldes der anderen Freunde. Die Töchter meiner Schwesterkinder mufs ich, wenn sie noch zu meinen Lebzeiten heirathen, mit einem Verwandten ausstatten (ihre Mütter habe ich mit dem Dion und anderen ausgestattet); eine von ihnen heirathet den Speusippos, der ich dreifsig Minen mitgebe. Für die Beerdigung meiner Mutter, wenn sie stirbt, brauche ich zehn Minen. Für das, was ich in deinem Namen bestreiten soll, schicke das Geld lieber gleich hierher, weil mir keiner meiner Freunde gröfsere Summen vorschiefst. Halte deine Leute dazu an, dafs sie dir freimüthig sagen, was sie für Aufwand zu machen für nöthig erachten; denn es gehört zur guten Wirthschaft und zum guten Namen, den nöthigen Aufwand zu machen und die Schulden richtig abzutragen. Den Dion habe ich ausgeforscht; er wird es sehr übel aufnehmen, wenn das geschieht, was du im Sinne hast. Dem Kratinos werden wir einen Panzer geben und den Töchtern des Kebes drei Kleider von sikelischer Leinwand. Erinnerung wegen der Briefe, die ernsthaft sind und die es nicht sind; in jenen steht zu Anfang Gott, in diesen die Götter. —

Dieser Brief, den die älteren Kritiker mit *νοϑεύεται* bezeichnen *), die meisten der neue-

*) Ohne Zweifel sind auch die Worte: *ἀντιλέγεται, ὡς οὐ Πλάτωνος*, die in Cod. Vindob. LVI. (s. *Kollar*. Supplem. ad Lambec. S. 413.) und in Cod. Matrit. XXXVI. (s. *Iriarte*'s Reg. Bibl. Matrit. Codd. gr. T. I. S. 139.) dem 12ten Briefe beigefügt stehen, auf unsern dreizehnten Brief zu beziehen.

ren *) aber für ächt erklärt haben, ist mit so vielen Privatnachrichten, ganz im Charakter eines Briefs, angefüllt, daſs er uns wohl von dieser Seite täuschen könnte; aber was sind es für Nachrichten? Solche, von denen auch keine einzige einen Anstrich von Wahrscheinlichkeit hat oder durch andere Nachrichten bestätigt wird, das allein ausgenommen, was den Speusippos betrifft. Halten wir nun die Unwahrscheinlichkeit der Nachrichten mit den überall vorkommenden Spuren der Unächtheit zusammen, so können wir auch über diesen Brief kein anderes Urtheil fällen, als dieses, daſs er gleich den anderen untergeschoben ist, und daſs der Verfasser desselben, um seinem Schreiben einen künstlichen Anstrich von Wahrscheinlichkeit und selbst von epistolographischer Vertraulichkeit zu geben, alles auf Privatverhältnisse sich beziehende nur erdichtet hat. Ein offenbares Zeichen der Unächtheit ist das im Anfange des Briefs angegebene Zeichen der Aechtheit: *ἀρχή σοι τῆς ἐπιστολῆς ἔστω καὶ ἅμα ξύμβολον, ὅτι παρ᾽ ἐμοῦ ἐστί* u. s. w.; denn wie ist es denkbar, daſs Platon besorgt haben sollte, es könnte ihm ein Brief an den Dionysios untergeschoben werden? Diese Unwahrscheinlichkeit wird noch dadurch erhöht, daſs der Brief von Privatangelegenheiten handelt, von denen doch wohl kein anderer, als Platon, an den Dionysios schreiben konnte. Dem unächten Briefe wollte also der Verfasser durch das erdichtete Zeichen der Aechtheit den Schein der Aechtheit geben. Wie abgeschmackt ist ferner die Unterscheidung der ernsthaften und nicht ernsthaften Briefe! wie sonderbar die Bezeichnung beider durch *θεός* und *θεοί* (363.

*) *Bentley* in Remarks upon a late disc. of Free-Thinking, s. Acta Eruditor. (Lips. 1715. Jan.) S. 7. ff. *Wesseling*. Epist. ad Venemam S. 41. *Schlosser* S. XV. ff. *Wyttenbach* z. Phaedon S. 108. u. a.

B.), worin wir die schon oft gerügte Frömmelei und Symbolik, welche auf einen geheimen Bund und eine Ordenssprache hindeutet *), wiederfinden. Auch jene oft schon bemerkte Ruhmsüchtigkeit begegnet uns wieder, 360. D. Wie unplatonisch ist die Stelle 360. D., dem Gedanken wie der Sprache nach! Nirgends sonst finden wir die Nachricht, daſs Platon den Kranz **) nicht angenommen oder bekommen habe, 361. D. Am auffallendsten ist die Stelle vom Kebes 363. A: *γεγραμμένος γάρ ἐστιν ἐν τοῖς Σωκρατείοις λόγοις μετὰ Σιμμίου Σωκράτει διαλεγόμενος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ, ἀνὴρ πᾶσιν ἡμῖν οἰκεῖός τε καὶ εὔνους.* Verrathen diese Worte nicht ganz deutlich den falschen Briefsteller, da er von den Platonischen Gesprächen als von fremden Werken redet? Schon die Bezeichnung des Phaedon *ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ* beurkundet, was auch Wyttenbach (z. Phaedon S. 108.) darüber vorbringen mag, den späteren Schriftsteller. — Zu bemerken ist der Ausdruck *ἐπολιανόμει* 363. C. (*πολιανομεῖν* von *πόλις* und *νέμειν*, wie es Ficinus und Stephanus in den Anmerk. zu dieser Stelle erklären, nicht von *πολιά*, canescere, wie es Stephanus im Thesaur. gr. ling. T. III. S. 368. C. faſste).

Plutarchos (de vitios. pudor. S. 533. C.) führt die Worte 360. D. an: *γράφω δέ σοι ταῦτα περὶ ἀνθρώπου, ζώου φύσει εὐμεταβόλου*, mit dem Beisatze: *τῇ ἐπιστολῇ τελευτώσῃ:* als habe Platon mit jenen Worten (die Plutarchos aus dem Gedächtnisse anführt) den Brief geschlossen. Also könnte man, wie viele schon behaupteten, die gröſsere Hälfte des Briefs für unächt halten. Doch da *Plutarchos* (Leb. d. Dion, 966. E.) ganz bestimmt die Stelle 362. E. vom Dion vor Augen hatte,

*) *Cudworth* (System. intellect. IV. §. 23. Th. I. S. 620. Mosh.) schlieſst aus den Worten: *τῆς — σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἀρχή*, daſs der ganze Brief das Machwerk eines Christen sey.

**) als Siegszeichen, Bürgerkrone u. dgl.?

welche in der anderen gröſseren Hälfte des Briefs vorkömmt, so ist die Meinung wahrscheinlicher, daſs zwei Briefe in Einen zusammengeschmolzen sind *), s. *Wesseling.* Epist. ad Venem. S. 56. ff. und *Tennemann* in: System d. Plat. Philosoph. B. I. S. 111. Wiewohl dieses mit der Angabe des Diogenes III, 61., der 13 Briefe **), unter diesen aber vier Briefe des Platon an den Dionysios ***) anführt (in unserer Sammlung sind nehmlich nur drei an den Dionysios gerichtet, der zweite, dritte und dreizehnte; denn der erste ist angeblich vom Dion an den Dionysios geschrieben), nicht übereinstimmen würde. Schlosser S. 63. bemerkt, Plutarchos könne leicht das, was Schluſs der Empfehlung war, aus Irrung für Schluſs des Briefs gehalten haben. Es lohnt sich nicht der Mühe, bei der, für uns wenigstens, entschiedenen Unächtheit des Briefs, diesem, an sich auch geringfügigen, Umstande weiter nachzuforschen.

Ganz gehaltlos sind die drei Briefe in der Sammlung der Briefe des Sokrates und der Sokratiker (XXIV. XXV. u. XXVI. S. 30. ff. Orelli), welche Πλάτωνος überschrieben sind, und die beiden Bruchstücke in des Theophylaktos Briefsammlung (70. 85.), S. 450. ff. Orelli.

*) so wie umgekehrt im Cod. XIX. der Madriter Biblioth. (s. Regiae Biblioth. Matrit. Codd. Gr. ed. Iriarte, T. I. S. 229.) aus Einem Briefe zwei gemacht sind.

**) wie *Suidas* unter εὖ διάγειν u. εὖ πράττειν, Th. I. S. 904.

***) *Böckh* (in Plat. Min. S. 43. ff.) vermuthete, Diogenes habe den Brief mitgezählt, der in der Sammlung der sokratischen der 24te ist.

Leipzig,
gedruckt bei Benedict Gotthilf Teubner.

In

In der Weidmannischen Buchhandlung in Leipzig sind auch folgende Bücher erschienen:

Ammiani Marcellini quae supersunt. Cum notis integris Frid. *Lindenbrogii*, Henr. et Hadr. *Valesiorum* et Iac. *Gronovii*, quibus Thom. *Reinesii* quasdam et suas adiecit Io. Augustin. *Wagner*. Editionem absolvit Car. Gottl. Aug. *Erfurdt*. III Tomi. 8 maj. 1808. Charta impress. 5 thlr. 12 gr.
— — Idem liber, charta script. 7 thlr. 12 gr.
* — — Idem liber, charta membran. (Velin). 12 thlr.
Bruckeri, Iac., Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Editio secunda. Volumine VIto accessionum et supplementorum auctior. VI Tomi. 4 maj. 1767. 25 thlr.
— — Idem liber, charta script. 30 thlr.
— — Ejusdem libri Appendix, accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens. Operis integri Vol. VItum. 4 maj. 1767. (separatim venditur.) 5 thlr.
Ciceronis, M. Tullii, Epistolarum libri XVI. cum notis criticis Traug. Frid. *Benedicti*. II Tomi. 8. 1790. 2 thlr. 12 gr.
Ciceronis, M. T., de *Legibus* Libri III. Ex scriptis recens collatis editisque libris castigatius et explicatius edidit I. A. *Goerenz*. 8 maj. 1809. Charta impress. 1 thlr. 8 gr.
— — Idem liber, charta scriptor. gall. 1 thlr. 16 gr.
* — — Idem liber, charta membranacea. 2 thlr. 16 gr.
Ciceronis, M. T., *Academica*. Ex scriptis recens collatis etc. edidit I. A. *Goerenz*. 8 maj. 1810. Charta impress. 1 thlr. 16 gr.
— — Idem liber, charta script. gall. 2 thlr.
* — — Idem liber, charta membranacea. 3 thlr.
Ciceronis, M. T., de *Finibus* bonorum et malorum libri V. Ex scriptis recens collatis etc. edidit I. A. *Goerenz*. 8 maj. 1814. Charta impress. 2 thlr. 18 gr.
— — Idem liber, charta script. gall. 3 thlr. 8 gr.
* — — Idem liber, charta membran. 5 thlr.

Etiam sub titulo:

Ciceronis, M. T., *Philosophica* omnia. Ex scriptis recens collatis editisque libris castigatius et explicatius edidit I. A. *Goerenz*. Vol. I. II. et III. 8 maj. 1809 — 14.
Ciceronis, M. T., ad Quintum fratrem Dialogi III. de *Oratore*. Cum integris notis Zach. *Pearce* edidit et aliorum interpretum animadversiones excerpsit suasque adiecit Gottl. Christoph. *Harless*. 8 maj. 1816. Charta impress. 2 thlr. 12 gr.
— — Idem liber, charta script. 3 thlr.
* — — Idem liber, charta membranacea. (velin) 7 thlr. 8 gr.
Demosthenis Oratio de Corona, quam denuo recognovit et cum Joa. *Taylori*, H. *Wolfii*, I. *Marklandi*, I. *Palmerii*, I. I. *Reiskii* suisque animadversionibus auctioribus iterum edidit Gottl. Christoph. *Harlefs*. 8 maj. 1814. Charta impress. 1 thlr. 16 gr.
— — Idem liber, charta script. gall. 2 thlr. 6 gr.
* — — Idem liber, charta pergam. (velin.) 3 thlr. 8 gr.

Dionysii, de Compositione verborum Liber. Recensuit ac priorum editorum suasque notas adiecit Godofr. Henr. *Schäfer*. Accedunt *eiusdem* Meletemata critica in *Dionysii* Halic. artem rhetoricam. 8 maj. 1808. Charta impress. 3 thlr.
— — Idem liber, charta script. gallica. 4 thlr.
* — — Idem liber, charta membran. (Velin). 6 thlr. 16 gr.
Eichhorn, Io. Godofr., antiqua historia ex ipsis veterum scriptorum Graecorum narrationibus contexta. IV Tomi. c. Indd. 8 maj. 1811—13. 10 thlr. 8 gr.

Etiam sub titulis sequ. separatim venduntur:

Eichhorn, Io. Godofr., antiqua *Asiae* historia, ex ipsis vet. script. Graecorum narrationibus contexta. 8 maj. 1811. 2 thlr. 12 gr.
— — antiqua *Africae* historia etc. 8 maj. 1811. 1 thlr.
— — antiqua *Graeciae* historia etc. 8 maj. 1811. 1 thlr. 20 gr.
— — antiqua *Italiae* historia etc. Pars I. 8 maj. 1812. 3 thlr. 3 gr.
— — antiqua *Italiae* historia etc. Pars II. 8 maj. 1813. 1 thlr. 21 gr.
Epicteti Manuale et *Cebetis* Tabula. Graece et Latine. Graeca ad fidem veterum librorum denuo recensuit et collata omni lectionis varietate vindicavit illustravitque, Latinam versionem, Enchiridii praesertim, ad graec. exempli praescriptum diligenter recognovit et emendavit Ioann. *Schweighäuser*. 8 maj. 1798. 2 thlr. 8 gr.
— — Idem liber, charta scriptoria. 3 thlr.
* — — Idem liber, charta belgica. 4 thlr.
* — — Idem liber, charta pergamena (Velin). 5 thlr.
Epicteti Manuale etc. *graece* et *latine*. Recensuit curavitque Ioan. *Schweighäuser*. 12 maj. 1798. 12 gr.
— — Idem liber, charta scriptoria. 16 gr.
* — — Idem liber, charta belgica. 1 thlr.
— — Idem liber, *graece*. Ad fidem veterum librorum recensuit Ioann. *Schweighäuser*. 12. 1798. 6 gr.
— — Idem liber, charta belgica. 10 gr.
Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum libri IV. Eiusdem Enchiridion et ex deperditis sermonibus Fragmenta. Post Io. *Uptoni* plerumque curas denuo ad Codicum Msptorum fidem recensuit, latina versione, adnotationibus, indicibus illustravit Io. *Schweighäuser*. III Volumina. 8 maj. 1799. 12 thlr.
* — — Idem liber, charta belgica. 20 thlr.

Etiam sub titulo:

Epicteteae Philosophiae Monumenta. III Volumina. 8 maj.
(Videatur *Simplicii* Commentarius in Epicteti Enchiridion.)
Gottleberi, Io. Chr., Animadversiones ad Platonis Phaedonem et Alcibiadem secundum. Adiuncti sunt excursus in quaestiones Socraticas de animi immortalitate cum summa Phaedonis. 8 maj. 1771. 18 gr.
Hemsterhuis, H., vermischte philosophische Schriften: aus dem Französischen. 2 Theile. 8. 1782. 1 thlr. 12 gr.
— — 3ter Theil. Nebst zwey Zugaben des Uebersetzers. Mit 1 Kupfert. 8. 1797. 18 gr.
Lipenii, Matth., Bibliotheca realis philosophica. IV Tomi. Fol. 1682. 4 thlr. 8 gr.
Longin vom Erhabenen, mit Anmerkungen und einem Anhange von Joh. Georg *Schlosser*. 8. 1781. 20 gr.
Longinus, Dionysius, de sublimitate, ex recens. Zach. *Pearcii*. Animadvers. interpretum excerpsit, suas et novam versionem adiecit D. S. F. N. *Morus*. 8 maj. 1769 et 1773. 1 thlr. 8 gr.

Meiners, *C.*, Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie, 8. 1782. 10 gr.

Memnonis historiarum Heracleae Ponti excerpta servata a *Photio*. Graece. Cum versione latina Laur. *Rhodomanni*. Accedunt Scriptorum Heracleotarum, *Nymphidis*, *Promathidae* et *Domitii Callistrati* fragmenta, vett. historicorum loca de rebus Heracleae Ponti et *Chionis* Heracleotae quae feruntur epistolae, cum versione lat. Io. *Caselii*. Omnia collegit, disposuit, recognovit, notis priorum interpretum integris aliorumque et suis illustravit et indicem adiecit Io. Conr. *Orellius*. 8 maj. 1816. Charta impress. 1 thlr. 18 gr.

— — Idem liber, charta script. gall. 2 thlr.

* — — Idem liber, charta meliori. 2 thlr. 8 gr.

Payleys, *M.*, Grundsätze der Moral und Politik; aus dem Engl. übersetzt; mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von Christian *Garve*. 2 Bände, gr. 8. 1787. 2 thlr. 16 gr.

Platonis Leges et Epinomis. Emendavit et commentario instruxit Dr. Fridericus *Astius*. II Tomi. 8 maj. 1814. Charta impress. 5 thlr.

— — Idem liber, charta script. gall. 6 thlr. 12 gr.

* — — Idem liber, charta membranacea. 10 thlr.

Reisigii, Caroli, Coniectaneorum in *Aristophanem* Libri II ad Godofredum *Hermannum*. Lib. I. 8 maj. 1816. Charta impress. 1 thlr. 6 gr.

— — Idem liber, charta scriptoria. 1 thlr. 12 gr.

Schaumann, *J. C. G.*, über die transcendentale Aesthetik. Ein kritischer Versuch; nebst einem Schreiben an Hrn. Hofrath Feder, über den transcendentalen Idealismus. 8. 1789. 10 gr.

Senecae, L. Annaei, Philosophi, Opera omnia, quae supersunt; recognovit et illustravit D. Frid. Ernest. *Ruhkopf*. Vol. I—V. 8 maj. 1797—1811. Charta impr. 7 thlr. 16 gr.

* — — Idem liber, charta belg. opt. 15 thlr. 8 gr.

— — Idem liber, Vol. VIum. sub prelo.

Simplicii Commentarius in Epicteti Enchiridion. Accedit Enchiridii Paraphrasis christiana et Nili Enchiridion. Graece et Latine. Omnia ad veterum Codicum fidem recensuit et varietate lect. brevibusque notis illustravit Io. *Schweighäuser*. II Tomi. 8 maj. 1800. 6 thlr.

* — — Idem liber, charta belgica opt. * 10 thlr.

Etiam sub titulo:

Epicteteae Philosophiae monumenta. Vol. IV et V.

(Videantur *Epicteti* Dissertationes ab *Arriano* digestae.)

Socratis et Socraticorum, *Pythagorae* et Pythagoreorum quae feruntur Epistolae. Graece. Ad fidem Codicis quondam Helmstadiensis, nunc Goettingensis, recensuit, notis *Allatii*, *Stanleii*, *Olearii*, *Hemsterhusii*, *Valkenarii*, *Koenii*, *Wyttenbachii*, Ch. *Wolfii*, H. *Bremii* aliorumque et suis illustravit, versionem lat. emendat. *Allatii*, *Pearsonii*, *Olearii*, *Bentleii*, *Meinersii* dissertationes et iudicia de epist. Socraticis et indicem adiecit Io. Conr. *Orellius*. 8 maj. 1815. Charta impr. 2 thlr. 6 gr.

— — Idem liber, charta scriptoria. 3 thlr.

* — — Idem liber, charta meliori. 3 thlr. 12 gr.

Etiam sub titulo:

Collectio epistolarum graecarum. Graece et Latine. Recensuit, notis priorum interpretum suisque illustravit Io. Conr. *Orellius*. Tom. Imus, continens epist. Socraticorum et Pythagoreorum. 8 maj. 1815.

Bayerische Staatsbibliothek München

Spitzner, M. Franc., de Versu Graecorum heroico, maxime Homerico. Accedunt *eiusdem* Mantissa observationum crit. et grammaticarum in *Quinti Smyrnaei* Posthomericorum libros XIV. et M. Frid. Traugott *Fridemanni* Dissertatio de media syllaba pentametri Graecorum elegiaci. 8 maj. 1816. Charta impress. 1 thlr. 16 gr.
— — Idem liber, charta script. 2 thlr.
* — — Idem liber, charta membranacea (Velin.) 4 thlr.

Spohn, M. F. A. G., Commentatio de extrema Odysseae parte inde a rhapsodiae Ψ versu CCXCVII. aevo recentiore orta, quam Homerico. 8 maj. 1816. Charta impress. 1 thlr. 8 gr.
— — Idem liber, charta script. 1 thlr. 12 gr.
* — — Idem liber, charta meliori. 2 thlr. 8 gr.

Sulzers, Joh. Georg, vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. 1ster Theil. Dritte Aufl. gr. 8. 1800. 1 thlr. 4 gr.
— — 2r Theil. Nebst einigen Nachrichten von seinem Leben und seinen sämmtlichen Schriften. Zweite Auflage. gr. 8. 1800. 1 thlr. 8 gr.

Derselbe auch unter dem Titel:

Sulzers vermischte Schriften. Zweite Auflage. 8.

Sylloge lectionum Graecarum, Glossarum, Scholiorum in Tragicos Graecos atque Platonem, ex Codd. MSS., qui in bibliotheca Imperiali Parisiis adservantur, erutorum in ordinem redacta. Accedit Observatt. criticarum Symbole in scriptores aliquot classicos et Graecos et Romanos nonnullarum. Utramque collegit et publicavit M. Godofr. *Faehse*. 8 maj. 1813. Charta impress. 2 thlr.
— — Idem liber, charta scriptor. 2 thlr. 12 gr.

Tetens, Ioh. Nic., philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. 2 Bände. gr. 8. 1777. jeder 1 thlr. 20 gr. 3 thlr. 16 gr.

Theophrasti Characteres. Ad optim. librorum fidem recensuit, de notationum ingenio earumque auctore exposuit, perpetua adnotatione illustravit atque indicem verborum adiunxit Dr. Frid. *Astius*. 8 maj. 1816. Charta impress. 1 thlr. 6 gr.
— — Idem liber, charta script. 1 thlr. 12 gr.
* — — Idem liber, charta meliori. 2 thlr.

Theophrasti Characteres in usum lectionum edidit et indice vocabulorum instruxit Dr. Frid. *Astius*. 8 maj. 1815. 6 gr.

Tiedemanns, Dietrich, System der stoischen Philosophie. 3 Theile, 8. 1776. 1 thlr. 16 gr.
— — Untersuchungen über den Menschen. 3 Theile. 8. 1777. u. 78. 2 thlr. 16 gr.
— — Griechenlands erste Philosophen, oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, gr. 8. 1780. 1 thlr. 8 gr.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ast, Friedrich,

Platons Leben und Schriften ein Versuch, im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden, und die Zeitfolge der ächten Gespräche zu bestimmen

Leipzig 1816

Bibl.Mont. 325
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10712086-2